كراسات السجن لـ أنطونيو غرامشي

القسم الثالث:فلسفة الممارسة

(1)

دراسة الفلسفة

يتألف هذا القسم من كراسات غرامشي من جزئين: الجزء الأول: بعض المفاهيم الأساسية: ويبدأ باقتراح شروط لتناول ماركسي تاريخاني historicist للنشاط الفلسفي باعتباره تفكيرا نقديا منظما في أشكال الفكر القائمة وعلاقاتها بعالم الواقع الذي أنتجتها والمسلمة التي تكمن وراء هذا التناول، هي أن الفلسفة ليست المعرفة المجردة لقلة من المثقفين المحترفين، بل ينبغي النظر إليها أيضا، باعتبارها نشاطا اجتماعيا محددا، يشارك فيه كل الناس بصورة ضمنية.

وإذا كان هذا هو منطلق الفيلسوف الماركسي الذي يحكم نقده الخاص للفلسفة، فينبغي النظر إلى الفلسفة الماركسية ذاتها باعتبارها نشاطا اجتماعيا، لا يشمل نشر الأفكار من أعلى فحسب، بل وتوسيع النشاط الفكري النقدي المرتبط ارتباطا وثيقا بالممارسة السياسية للحركة، ليشمل قطاعات من السكان تزداد اتساعا. بهذه الطريقة تصحح الأفكار، وتصبح أكثر ملاءمة للوضع، بل وتتحول إلى قوة مادية على حد تعبير ماركس الذي كثيرا ما استشهد به غرامشي.

والجزء الثاني: قضايا الفلسفة والتاريخ: ويشمل عددا من الملاحظات من كراسات السجن، تتناول تطبيق نظرية غرامشي في الفلسفة، باعتبارها «نشاطا» نقديا عمليا، على القضايا تطرحها فلسفة العصر الذي كان يكتب فيه غرامشي. والإشكالية التي ينقدها غرامشي هي بالدرجة الأولى إشكالية مثالية: ويبدو لأول وهلة، إن كل ما فعله هو اختيار هذه الإشكالية، وتغيير أو قلب حدودها بما يتفق مع الماركسية.

وإذا كان هذا صحيحا، لكان هناك أساسي لوجهة النظر القائلة، أن فلسفة غرامشي لم تنجح في الإفلات من القالب المثالي الذي صاغته فلسفة عصره. ويعزز هذا الانطباع، طابع التجزء والإيجاز، الذي اتسمت به كثير من ملاحظاته، التي كثيرا ما أخفقت في الكشف عن الصلة الحقيقية بين الموضوع الذي يعالجه و«فلسفة الممارسة». غير أن نهج غرامشي هو في الحقيقة أكثر راديكالية مما يبدو. فهو لا يتلاعب بطريقة تجريدية بالأفكار التي ينتقدها، بل يضعها دائما في منظور تاريخي صراحة أو ضمنا. ومن الأفكار الجوهرية في نهج غرامشي، الفكرة القائلة أن لا يكفي لتحقيق الثورة الفكرية مواجهة فلسفة لفلسفة أخرى. فليست الأفكار وحدها هي ما تحتاج إلى مواجهة، بل ينبغي مواجهة القوى الاجتماعية التي تقف وراءها، وبالتحديد، الإيديولوجيات التي أفرزتها هذه القوى، والتي أصبحت جزءا مما يسميه غرامشي «الحس المشترك» common sense. (ويستخدم غرامشي هذا التعبير بمعنى الطريقة غير النقدية واللاشعورية إلى حد كبير في إدراك وفهم العالم، والتي أصبحت «عامة» في عصر معين (ويستخدم في مقابلها تعبير «الحس السليم» good sense، يقصد الموقف العملي وهو ليس بالضرورة موقفا عقلانيا أو عمليا، وهو ما يمسى عادة في اللغة الانجليزية الحس المشترك).

إن نقد «الحس المشترك» و«فلسفة الفلاسفة» هما إذن وجهان متكاملان لنضال إيديولوجي واحد. وينبغي خوض هذا النضال، مثلما خاضه غرامشي بأقصى قوة. أما حسمه فيكون في مجال آخر، على أرضية أخرى، هي أرضية «تثوير الواقع» revolutioninsing praxis، فهذا وحده هو الذي يقرر أشكال الملائمة للعصر الجديد.

***

بعض المفاهيم الأساسية

لكي تقضي على التحيز الشائع، القائل أن الفلسفة شيء غريب وصعب، لمجرد أنها النشاط الفكري المميز لفئة معينة من المتخصصين والفلاسفة المحترفين والمنهجيين، علينا أن نثبت أولا أن كل الناس «فلاسفة»، بأن نبين حدود وخصائص «الفلسفة العفوية» Spontaneos philosophy لأي إنسان.

وهذه الفلسفة متضمنة في: 1- اللغة ذاتها، وهي مجموعة من الأفكار والمفاهيم، وليست مجرد كلمات بلا مضمون من الناحية النحوية 2- «الحس المشترك»، و«الحس السليم»، 3- الدين الشعبي popular religion ومن ثم فهي متضمنة أيضا، في منظومة المعتقدات والخرافات والآراء. وكيفية النظر إلى الأمور، وطرائق السلوك التي تندرج ككل تحت اسم «الفولكلور».

بعد أن أثبتنا أولا، أن كل إنسان فيلسوف، وإن يكن بطريقته الخاصة، ودون أن يشعر، طالما أن النشاط الفكري حتى في أبسط صورة، في «اللغة»، يتضمن رؤية خاصة للعالم، يمكننا أن تنتقل إلى المستوى الثاني، مستوى الوعي والنقد. أي يمكننا أن نشرع في التساؤل: هل الأفضل أن «نفكر» دون أن يكون لدينا وعي نقدي، أي أن نفكر بطريقة مفككة واعتباطية؟ وبعبارة أخرى، هل الأفضل أن نشارك في رؤية للعالم فرضتها علينا آليا البيئة الخارجية، أي إحدى الجماعات الاجتماعية الكثيرة التي ينخرط فيها أي إنسان تلقائيا منذ دخوله إلى عالم الوعي (وهذه قد تكون قريته أو مقاطعته، وقد ترجع أصولها إلى أبرشيته، وإلى النشاط الفكري للقس المحلي أو البطريك الطاعن في السن، أو العجوز الضامرة التي ورثت عن الساحرات معارفهن التقليدية، أو المثقف التافه الفظ، بحماقته وعجزه عن الفعل؟)، أم أن الأفضل أن يصوغ الإنسان رؤيته الخاصة للعالم صياغة واعية نقدية، فيعمل عقله في اختيار مجال نشاطه، ويشارك ايجابيا في صنع تاريخ العالم، ويكون لنفسه المرشد والموجه، فلا يقبل في سلبية، أن تصوغ العوامل الخارجية شخصية؟

الملاحظة الأولى: ينتمي المرء دائما إلى جماعة معينة بحكم رؤيته للعالم، هي رؤية كل العناصر التي تشاركه ذات الطريقة في التفكير والسلوك. فكلنا إتباعيون conformists بصورة أو بأخرى، إننا دائما ذلك الإنسان الجماهيري man-in-the-mass، أو الإنسان الجماعي collective man.

والسؤال هو: إلى أي نمط تاريخي للاتباعية، أو الإنسانية بمعناها الشامل ينتمي؟

عندما تكون رؤية المرء غير نقدية وغير متسقة، بل ومفككة، فإنه ينتمي في آن واحد إلى أكثر من جماعة بشرية جماهيرية،

وتكون الشخصية غريبة التركيب: فهي تحتوي عناصر من العصر الحجري، مبادئ علم أكثر تقدما، وتحيزات تنتمي إلى كل أطوار التاريخ السابقة على المستوى المحلي، وحدوس intuitions فلسفة مقبلة، سوف تكون فلسفة جنس بشري موحد على نطاق العالم كله.

إن نقد المرء الخاصة للعالم، يعني إذن، أنه يجعلها موحدة متسقة، ويرتقي بها إلى المستوى الذي بلغه الفكر الأكثر تقدما في العالم. ويعني أيضا، نقد كل الفلسفة السابقة، وذلك بقدر ما خلفته من رواسب متراكمة في الفلسفة الشعبية.

ونقطة البداية في هذا العمل النقدي هي أن يعي المرء حقيقته و«أن يعرف نفسه» (1) باعتبارها نتاجا لعملية تاريخية رسبت فيه آثارا لا حصر لها.

الملاحظة الثانية: لا يمكن فصل الفلسفة عن تاريخ الفلسفة، ولا فصل الثقافة عن تاريخ الثقافة. فلا يمكن للمرء أن يكون فيلسوفا بالمعنى الذي نقصده هنا، أي أن تكون له رؤية نقدية متسقة للعالم، دون الوعي بتاريخيتها، وبمرحلة التطور التي تمثلها، بتناقضها مع الرؤى الأخرى أو مع بعض عناصرها.

ورؤية المرء للعالم هي انعكاس لمشاكل معينة يطرحها الواقع، وهي مشاكل غاية في الخصوصية و«التفرد»، من حيث دلالتها المباشرة. كيف يمكن التفكير في الحاضر، وهو حاضر متميز بطريقة في التفكير أنشئت لماضٍ بعيد تم تجاوزه؟ من يفكر بهذه الطريقة إنسان عتيق متحجر، لا ينتمي إلى العصر الحديث. وأقل ما يوصف به أنه خليط غريب. هذا هو في الحقيقة، حال الجماعات الاجتماعية التي تجسد الحداثة في أرقى صورها من ناحية والتخلف من ناحية أخرى، بصرف النظر عن موقعها الاجتماعي. ولهذا فهي عاجزة عن تحقيق استقلاليتها التاريخية الكاملة.

الملاحظة الثالثة: إذا صح أن اللغة تتضمن عناصر رؤية للعالم، وعناصر ثقافة، لأمكن تقدير درجة تعقّد رؤية أي شخص للعالم من واقع لغته. فمن لا يتحدث إلا باللهجة المحلية، أو لا يفهم اللغة الفصحى فهما كاملا، يكون حدسه intuition للعالم قاصرا بالضرورة، ومحليا ومتحجرا وعتيقا، بالنسبة لتيارات الفكر الكبرى السائدة في التاريخ

العالمي. وسوف تكون مصالحه ضيقة وطائفية إلى حد ما أو اقتصادوية وليست مصالح عامة.

وإذا لم يكن في إمكان المرء أن يتعلم عددا من اللغات الأجنبية، ليكون على صلة بالثقافات الأخرى، فلا بد أن يعرف على الأقل لغته القومية معرفة صحيحة. والثقافة العظيمة يمكن أن تترجم إلى لغة ثقافة أخرى عظيمة، أي إلى لغة قومية عظيمة بكل تراثها التاريخي وتعقدها يمكنها أن تترجم أية ثقافة أخرى عظيمة، وأن تصبح أداة عالمية التعبير. وهو ما لا يمكن للغة المحلية أن تفعله.

الملاحظة الرابعة: أن خلق ثقافة جديدة لا يعني فقط أن يكون لدينا اكتشافاتنا الخاصة «الأصيلة»، وإنما يعني أيضا وبالتحديد نشر الحقائق التي تم اكتشافها في صورة نقدية، أي أن نجعلها «ملكا للمجتمع كله»، بل أساسا للفعل الحيوي Vital action (2)، أن تصبح عنصر تنسيق، ونظاما ثقافيا وأخلاقيا.

إن إرشاد كتلة كبيرة من البشر إلى التفكير بطريقة متسقة في العالم الحقيقي الراهن، هو حدث «فلسفي» أهم كثيرا وأكثر «أصالة» من اكتشاف فيلسوف «عبقري» لحقيقة تبقى ملكا لمجموعات صغيرة من المثقفين.

الصلة بين «الحس المشترك» والدين والفلسفة

الفلسفة نظام فكري، أما الدين والحس المشترك فلا يمكن أن يكونا كذلك. ويلاحظ أيضا أنهما لا يتطابقان، بل أن الدين هو أحد عوامل تجزّؤُ الحس المشترك. أضف إلى ذلك، أن الحس المشترك كالدين اسم جمع collective noun:

فلا يوجد حس مشترك واحد، والفلسفة نقد للدين و«الحس المشترك»، وتجاوزهما. وهي من هذه الناحية تتطابق مع الحس «السليم» good sense كمقابل للحس «المشترك».

العلاقة بين العلم، والدين والحس المشترك

لا يمكن أن يشكل الدين والحس المشترك نظاما فكريا، لأنه لا يمكن إخضاعهما لوحدة والاتساق حتى داخل الوعي الفردي،

ناهيك عن الوعي الجماعي. أو على الأصح، لا يمكن إخضاعها لهما «بلا قيود»، فهذا لن يتأتى في الواقع إلا بالوسائل «السلطوية»، وفي حدود معينة وهو ما كان يحدث في الماضي.

أنظر إلى قضية الدين لا بمعناه العقيدي confessional، بل معناه الدنيوي Secular ، أي باعتباره وحدة عقيدية بين رؤية للعالم، وقاعدة السلوك الملائمة لها. ولكن، لماذا نسمي هذه الوحدة عقيدة، «دينا»، ولا نسميها صراحة «إيديولوجية»، أو حتى «سياسة» (3).

الفلسفة عامة لا وجود لها في الحقيقة. وإنما توجد فلسفات ورؤى مختلفة، يختار المرء دائما واحدة من بينها. كيف يتم هذا الاختيار؟ أهو مجرد حدث فكري، أم أنه شيء أكثر تعقيدا؟ ألا يحدث كثيرا، أن يتناقض اختيار المرء الفكري مع طريقة سلوكه؟ أيهما إذن، يمثل رؤيته الحقيقية للعالم؟: تلك التي ثبتت صحتها منطقيا كاختيار فكري، أم تلك تنبثق من النشاط الحقيقي لكل إنسان، والمتضمنة في طريقة سلوكه وتصرفه؟ وإذا كان كل فعل هو فعل سياسي، ألا يمكن القول أن الفلسفة الحقيقية لكل إنسان متضمنة بأكملها في سلوكه السياسي؟

أليس هذا التباين بين الفكر والفعل، أي تعايش رؤيتين للعالم جنبا إلى جنب، إحداهما تؤكدها الكلمات والأقوال، والأخرى تظهر في النشاط الفعلي، أليس هذا التباين، ثمرة لخداع الذات (mala fedel).

قد يكفي خداع الذات لتفسير هذا التباين بالنسبة لبضعة أفراد، ولكنه لا يكفي لتفسيره بالنسبة للجماهير العريضة. في هذه الحالة، لا يمكن أن يكون تباين الفكر والفعل إلا تعبيرا عن تباينات ذات طبيعة اجتماعية تاريخية أعمق. إنه يعني أن للجماعة الاجتماعية المعينة رؤيتها الخاصة للعالم، وإن تكن جنينية، رؤية تتجلى في الفعل وتظهر من آن لآخر في ومضات خاطفة –أي عندما تتصرف الجماعة كوحدة عضوية- غير أن هذه الجماعة ذاتها تتبنى، نتيجة لخضوعها وتبعيتها الفكرية، رؤية ليست رؤيتها الخاصة، بل رؤية استعارتها من جماعة أخرى، معتقدة أنها رؤيتها وتؤكد ذلك بالأقوال، لأنها رؤيتها في «الأوقات، العادية» (4)- أي عندما

لا يكون سلوكها مستقلا ومتميزا، بل خاضعا وتابعا. ولهذا لا يمكن فصل الفلسفة عن السياسة، بل يمكننا أن نثبت أيضا، أن نقد أية رؤية للعالم، هو أيضا شأن سياسي.

وما ينبغي تفسيره، بعد ذلك، هو كيف تعايشت في جميع العصور مذاهب الفكر الفلسفي وتياراته الكثيرة. كيف نشأت هذه التيارات، وكيف انتشرت، ولماذا تمزقت خلال عملية انتشارها إلى اتجاهات محددة. يبين لنا هذا الواقع، ضرورة تحديد حدوسنا الخاصة بطريقة منهجية ومتسقة ونقدية، وأن نحدد بدقة المقصود بلفظ «منهجي»، حتى لا يحمل على معناه الأكاديمي المتحذلق. غير أنه لا يمكن القيام بهذا العمل إلا في إطار تاريخ الفلسفة، الذي يبين لنا كيف جرت صياغة الفكر عبر القرون، وأي جهد جماعي بذل لخلق منهج تفكيرنا الحالي، الذي لا يخلو من الحماقات والأخطاء. كما لا ينبغي إغفال هذه الأخطاء، فهي وإن كانت قد وقعت في الماضي وصححت حينئذ، إلا أنه ليس هناك ما يضمن أنها لن تتكرر في الحاضر، وتحتاج إلى تصحيحها مرة أخرى.

ما هو التصوّر الشعبي للفلسفة؟ يمكننا إعادة بناء هذا التصوّر، إذا فحصنا بعناية التعبيرات الدارجة، الأكثر شيوعا. «إنك تتفلسف»، وهو تعبير –إذا تمعناه لا يمكننا أن نرفضه تماما. صحيح أنه يتضمن دعوة إلى الاستسلام والتحلي بالصبر. ولكن الأهم في رأيي أنه دعوة للناس إلى التفكير، وأن يدركوا أنه مهما حدث، فهو منطقي في جوهره. وأنه ينبغي أن يواجهوه على هذا الأساس، مستخدمين قدرتهم على التفكير المنطقي، وألا يستسلموا للدوافع الغريزية والعنيفة. ولهذه التعبيرات الشعبية ما يناظرها لدى الكتاب الشعبيين- حيث تضرب أمثلة مأخوذة من معجم كبير تتضمن كلمة «فلسفة» أو «فلسفيا». ومن هذه الأمثلة، يتضح لنا أن لهاتين الكلمتين معنى محددا تماما: هو التغلب على هذه الدوافع الغريزية العتيقة، بمفهوم للضرورة يوجه نشاط الإنسان توجيها واعيا. هذه هذه النواة السليمة للحس المشترك. وهي ما يمكن أن نسميه «الحس السليم»، والجديرة بأن تكون أكثر توحدا واتساقا.

وهكذا، يبدو هنا أيضا، أنه لا يمكن فصل ما يعتبر فلسفة «علمية» عن الفلسفة الشعبية الدارجة، وهي ليست سوى مجموعة متناثرة من الأفكار والآراء.

وبهذا نصل إلى المشكلة الأساسية التي تواجه أية رؤية للعالم، أية فلسفة عندما تصبح حركة ثقافية، أي عندما تصبح «دينا» أو «عقيدة»، أيا كانت، فتخلق نوعا من النشاط العملي، أو الإرادة، يتضمن الفلسفة كـ«فرضية» نظرية theoritical premiss يمكن أن نسميها هنا «إيديولوجية»، بشرط أن نستخدم هذه الكلمة بأرقى معانيها، أي باعتبارها رؤية للعالم، متضمنة في الفن والقانون، وفي النشاط الاقتصادي، وفي كل مظاهر الحياة الفردية والجماعية. هذه المشكلة، هي مشكلة المحافظة على الوحدة الإيديولوجية للكتلة الاجتماعية Social bloc التي تستخدم تلك الإيديولوجية في تحقيق تماسكها ووحدتها.

لقد كانت قوة الأديان، وقوة الكنيسة الكاثوليكية بوجه خاص، ولا تزال تكمن في إحساسها القوي بالحاجة إلى الوحدة المذهبية لكل المؤمنين، وتكافح لضمان عدم انفصال الشريحة العليا من المثقفين عن الشريحة الدنيا. لقد كانت الكنيسة الرومانية هي الأنشط والأقوى في النضال للحيلولة دون نشأة دينين «رسميين»، أحدهما لـ«للمثقفين» والآخر لـ«البسطاء».

وقد ألحق هذا النضال أضرار جسيمة بالكنيسة ذاتها. وإن كانت هذه الأضرار ترتبط بالعملية التاريخية التي تُغير المجتمع المدني برمته، والتي تنطوي على نقد هدام شامل، لكل الأديان، وتؤكد المقدرة التنظيمية لرجال الدين في الحقل الثقافي، وتوطد العلاقة المنطقية، السليمة نظريا، التي كانت الكنيسة قادرة على إنشائها، في مجالها الخاصة، بين المثقفين والبسطاء.

وكان الجزويت، بلا شك، المهندسين الرئيسيين لهذا التوازن... وليحافظوا عليه، قدموا للكنيسة حركة تقدمية تميل إلى الاستجابة لبعض مطالب العلم والفلسفة. غير أن إيقاع الحركة كان بطيئا ومنهجيا لدرجة أن التغييرات التي أحدثتها مضت دون أن يلحظها جمهور البسطاء، وإن بدت «ثورية» وديماغوجية في نظر «الأصوليين» integratlists.

إن أهم نقاط الضعف في مذهب فلاسفة الحلول عامة immanentist philosophers (5)، هو بالتحديد عجزهم عن خلق وحدة إيديولوجية بين القاع والقمة، بين «البسطاء»

والمثقفين. هذه الحقيقة يجسدها في تاريخ الحضارة الأوروبية، وعلى النطاق الأوروبي الانهيار السريع للرنيساس، ولحركة الصلاح الديني، عندما واجهتا الكنيسة الرومانية. لقد أثبتا ضعفهما في ميدان التربية. فلم يحاول فلاسفة مذهب الحلول خلق رؤية يمكن أن تكون بديلا للدين في تربية الأولاد. ومن هنا كانت السفسطة التاريخانية الزائفة pseudo-hitoricit sophism التي لجأ إليها التربويون غير المتدينين، الملحدين في الواقع، لتبرير السماح بتدريس الدين باعتباره فلاسفة الإنسانية في طفولتها.

وقد أثبتت الفلسفة المثالية أيضا معارضتها للحركات الثقافية التي «خرجت إلى الناس»، مثلما حدث مع ما يسمى «الجامعات الشعبية» والمؤسسات المماثلة لها. ولم ينصب الاعتراض على الجوانب السلبية فقط في هذه المؤسسات، وإلا لكانت قد حاولت إصلاحها. ومع ذلك، فهي حركات جديرة بالاهتمام والدراسة. لقد حققت بعض النجاح، لأنها أثبتت أن لدى «البسطاء» حماسا حقيقيا، وتصميما قويا على بلوغ مستوى ثقافي أعلى، ورؤية أرقة للعالم. غير أنها كانت تفتقر إلى أي فكر فلسفي ذي طبيعة عضوية أو إلى الاستقرار التنظيمي والتوجيه الثقافي المركزي، مما حلق الانطباع بأن المسالة كلها أشبه بالاتصالات الأولى للتجار الانجليز بزنوج أفريقا: حيث يسلم التجار حثالة البشر مقابل سبائك الذهب.

ولا يمكن على أية حال تحقيق الاستقرار الثقافي وخلق فكر عضوي organic ما لم توجد بين المثقفين والبسطاء ذات الوحدة، التي ينبغي أن تكون بين النظرية والممارسة. أي ما لم يصبح هؤلاء المثقفين العضويين لتلك الجماهير، وما لم يصوغوا المبادئ والقضايا التي تثيرها الجماهير في نشاطها العملي صياغة محكمة، وبهذا يشكلون كتلة ثقافية واجتماعية cultural and social bloc.

والسؤال المطروح هنا، هو ذات السؤال الذي سبق أن أشرنا إليه: هل تعتبر حركة فلسفية بالمعنى الصحيح تلك التي تكرس نفسها لخلق ثقافة متخصصة لجماعة ضيقة من المثقفين، أم تلك التي لا تنسى أبدا، وهي تصوغ فكرا أرقى من «الحس المشترك» يستند إلى العلم، المحافظة على صلتها بـ«البسطاء»، التي تجد فيها مصدر القضايا التي تشرع في دراستها وحلها؟ فبهذا الاتصال وحده تصبح الفلسفة

«تاريخية»، وتتطهر من العناصر الثقافية intellectuatistic elements ذات الطابع الفردي، وتتحول إلى «حياة» (*6).

ينبغي لأية فلسفة للممارسة أن تتخذ في البداية، صورة السجال والنقد، باعتبارها تجاوزا لطريقة التفكير القائمة، وللفكر الملموس الحالي (العالم الثقافي الراهن). لذا ينبغي أن تكون في المقام الأول، نقدا لـ«الحس المشترك»، وإن استندت إليه في البداية، لتثبت أن كل «إنسان» فيلسوف، وأن المسألة ليست خلق شكل من أشكال التفكير العلمي من العدم وإدخاله إلى حياة كل فرد. بل تجديد نشاط قائم بالفعل وتحويله إلى نشاط «نقدي». ولهذا ينبغي أن يكون نقدا لفلسفة المثقفين، وهو النقد الذي انبثق منه تاريخ الفلسفة. وبقدر ما يكون ظاهرة فردية (ويتجلى أساسا في نشاط أفراد متفردين يتمتعون بمواهب فذة) بقدر ما يكون علامة تحدد «ذُرى» التقدم، الذي أحرزه الحس المشترك، أو على الأقل الحس المشترك لأكثر فئات المجتمع تعليما، ومن خلالهم يتقدم الحس المشترك للشعب أيضا.

ولذا ينبغي أن يقدم أي مدخل لدراسة الفلسفة، شرحا تركيبيا للمشكلات التي أنضجتها عملية تطور الثقافة ككل. والتي لا تنعكس إلا بصورة جزئية في تاريخ الفلسفة. (ومع ذلك، ينبغي أن يكون تاريخ الفلسفة المرجع الرئيسي، نظرا لعدم وجود تاريخ للحس المشترك، واستحالة إعادة بناء صورته لعدم توفر المادة الوثائقية).

ويجب أن يكون الغرض من هذا التركيب Synthesis، نقد المشكلات، لبيان أهميتها الحقيقية، إذا كانت لها أهمية أصلا، وما كان لها من أهمية، باعتبارها إحدى الحلقات التي تم تجاوزها في سلسلة فكرية، وتحديد المشكلات المعاصرة الجديدة، وكيف ينبغي أن تحلل الآن المشكلات القديمة.

«السياسة» هي التي تؤمن الصلة بين الحس المشترك والمستوى الأعلى للفلسفة، مثلما تؤمن الصلة بين كاثوليكية المثقفين catholicism of the intellectuals وكاثوليكية البسطاء، وإن كانت هناك فروق جوهرية بين الحالتين. وإذا كان «البسطاء» يمثلون مشكلة على الكنيسة أن توجهها، فهذا يعني بالتحديد أن هناك انقساما في جماعة المؤمنين. ولا يمكن

رأب هذا الصدع بمجرد الارتقاء بالبسطاء إلى مستوى المثقفين (والكنيسة لا تتصور حتى القيام بهذه المهمة التي تفوق قدراتها الإيديولوجية والاقتصادية الحالية)، بل بفرض انضباط حديدي على المثقفين حتى لا يتجاوزوا حدودا معينة للتمايز عن البسطاء، فيتحول الانقسام إلى كارثة لا يمكن تدارك عواقبها. وفيما مضى كانت مثل هذه الانقسامات في جماعة المؤمنين تلتئم بفضل حركات جماهيرية قوية أدت إلى نشأة ملل دينية جديدة regligious orders تلتف حول شخصيات قوية (سان دومنيك st.Dominic، وسان فرانسيس St.Francis) (*7) أو تُستوعب.

غير أن الإصلاح المضاد Counter Reformation أحبط هذا النهوض للقوى الشعبية. كانت جمعية يسوع The society of Jesus آخر الأخويات الدينية العظيمة religious orders. وكانت أصولها رجعية وسلطوية وطابعها قمعي و«دبلوماسي diplomatic (8) (بمعنى تآمري-المترجم)، وكان ميلادها علامة جمود الجهاز الكاثوليكي وتشدده.

لم يكن للأخويات الجديدة التي نضجت منذ ذلك الحين أهمية دينية تذكر، وإن كانت لها أهمية كبيرة لـ«انضباط» جمهور المؤمنين. وتحولت إلى فروع لجمعية يسوع، وقرون استشعار لها، وأدوات لـ«المقاومة»، للمحافظة على المواقع السياسية التي ظفرت بها، ولم تكن قوى تجديد وتطور. لقد أصبحت «الكاثوليكية» catholicism «جزويتية» Jesuitism. لم تخلق العصرانية modernism (9) (حركة في الفكر الكاثوليكي سعت إلى تأويل تعاليم الكنيسة على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرون-المترجم: المورد ص 586) أخويات دينية جديدة بل أنشأت حزبا سياسيا – الديموقراطية المسيحية Christian democracy. (*10)

وموقف فلسفة الممارسة هو نقيض موقف الكاثوليكية، فهي لا تريد أن يظل «البسطاء» تحت رحمة فلسفتهم البدائية، فلسفة الحس المشترك، بل ترشدهم إلى رؤية أرقى للحياة. وهي لم تؤكد الحاجة إلى التواصل بين المثقفين والبسطاء لتقيد النشاط العلمي، وتبقى على المستوى المتدني لوحدة، بل لتنشئ سبيكة فكرية-أخلاقية – intellectual moral bloc تفتح أبواب

التقدم السياسي للجماهير العريضة، وليس فقط لجماعة صغيرة من المثقفين.

الإنسان النشط بين الجماهير هو من يقوم بنشاط عملي بينها، وإن لم يكن لديه وعي نظري واضح بهذا النشاط، وإن كان ينطوي، على فهم للعالم بقدر ما يغيره (11). وقد يتعارض وعيه النظري تاريخيا مع نشاطه. ويمكن القول أن له وعيان نظريان (أو وعي واحد متناقض): أحدهما مضمر في نشاطه، وهو في الحقيقة ما يوحده، مع كل زملائه من العمال في عملية التغيير العملي للعالم الحقيقي والآخر، صريح في الظاهر، أو لفظي verbal، ورثه عن الماضي، وتمثله دون أن ينقده. ولكن لهذه الرؤية اللفظية عواقبها. فهي تحقق تماسك جماعة اجتماعية محددة، وتؤثر في سلوكها الأخلاقي، وفي توجيه إرادتها بدرجات متفاوتة. ولكنها غالبا ما تكون من القوة بحيث تخلق تناقضا في الوعي لا يسمح بأي فعل أو قرار أو اختيار، ويولد حالة من السلبية الأخلاقية والسياسية.

يتحقق إذن، الوعي النقدي بالذات، من خلال الصراع من أجل «الهيمنة» السياسية، وبين الاتجاهات المتعارضة، في ميدان الأخلاق في البداية، ثم في ميدان السياسة بمعناها الحقيقي، لكي يتوصل إلى صياغة أرقى لرؤيته الخاصة للواقع.

إن وعي الإنسان بأنه جزء من قوة قائدة معينة (أي الوعي السياسي)، هو المرحلة الأولى نحو المزيد من الوعي الذاتي النقدي المطرد، حيث تتوحد في النهاية النظرية والممارسة. ليست وحدة النظرية والممارسة إذن، مجرد حقيقة آلية، فهي جزء من عملية تاريخية- يتمثل أولى أطوارها، في إحساس المرء بأنه «مختلف»، و«متميز»، وبشعور غريزي بالاستقلال يرتقي إلى مستوى امتلاك رؤية واحدة ومتسقة للعالم.

لذا ينبغي أن تؤكد أن التطور السياسي لمفهوم الهيمنة/القيادة يمثل تقدما فلسفيا عظيما، مثلما يمثل تقدما سياسيا عمليا كبيرا. لأنه يفترض بالضرورة وحدة فكرية، وأخلاق تتفق مع رؤية للواقع تتجاوز الحس المشترك لتصبح رؤية نقدية وإن يكن في نطاق محدود.

وفي فلسفة الممارسة حتى في أحدث تطوراتها، لا يزال مفهوم وحدة النظرية والتطبيق، مع ذلك، في مرحلة مبكرة. فلا تزال هناك بقايا النزعة الميكانيكية، طالما أن الناس مازالوا يتحدثون عن النظرية باعتبارها «مكملة» للتطبيق أو «تابعة»، أو خادمة له. والأصوب أن ننظر إلى هذه القضية أيضا نظرة تاريخية، باعتبارها أحد جوانب قضية المثقفين السياسية.

يعني الوعي الذاتي النقدي، تاريخيا وسياسيا، خلق نخبة من المثقفين (12). فلا «تتميز» أية كتلة بشرية، ولا تصبح كيانا قائما بذاته، ما لم تنظم نفسها بالمعنى الواسع للكلمة. ولا تنظيم بللا مثقفين، أي بلا منظِّمين وقادة. أي ما لم يتميز الجانب النظري في رابطة النظرية-التطبيق theory-pratice nexus، وذلك بوجود جماعة من الناس «متخصصة» في الصياغة المفهومية والفلسفية للأفكار.

غير أن عملية خلق المثقفين عملية طويلة وشاقة، حافلة بالتناقضات، بالتقدم والتقهقر. وهي في أغلب الأحوال امتحان مرير لولاء الجماهير (وينبغي ألا ننسى أن ولاء الجماهير وانضباطها، هما دائما السبيل إلى مشاركتها وتعاونها في تطور الحركة الثقافية ككل).

وترتبط عملية التطور ارتباطا وثيقا بجدلية العلاقة بين المثقفين والجماهير. وتنمو فئة المثقفين نموا كميا وكيفيا معا، غير أن أية قفزة إلى الأمام نحو المزيد من التوسع والتعقد، ترتبط بحركة مماثلة لجماهير «البسطاء»، الذين يرتقون إلى مستويات أعلى من الثقافة، وتتسع دائرة تأثيرهم، الذي يمتد إلى فئة المثقفين المتخصصين، وبهذا يخلقون أفرادا بارزين، وجماعات يتفاوت وزنها وأهميتها.

غير أن هذه العملية تشهد دائما لحظات تزداد فيها الهوة بين الجماهير والمثقفين اتساعا (أو بينها وبين بعضهم أو جماعة منهم)، ويفتقد الاتصال بينها. ومن هنا كان الانطباع بأن النظرية شيء «ثانوي» و«مكمل» للممارسة وتابع لها.

والإلحاح على العنصر العملي في رابطة النظرية-التطبيق، بعد التمييز بل والفصل بينهما (وهي في ذاتها عملية ميكانيكية مألوفة)، يعني الارتداد إلى طور تاريخي بدائي، طور مازال

اقتصاديا-طائفيا economic-corporate، تغير فيه الإطار «البنيوي» strucural framework تغيرا كميا، بينما لا تزال البنية الفوقية النوعية quality-superstructure في طور النشأة، ولكنها لم تتشكل عضويا بعد.

ينبغي التأكيد على مغزى الأحزاب السياسية في العالم الحديث، وأهميتها في صياغة رؤى للعالم ونشرها، لأن جوهر ما تفعله هو صياغة الأخلاق والسياسة التي تتفق مع هذه الرؤى، والتصرف باعتبارها «مختبرا» تاريخيا لها.

وتجند الأحزاب أفرادا من الجماهير العاملة استنادا إلى معيار عملي ونظري معا. بل أن العلاقة بين النظرية والتطبيق تصبح أكثر توثقا كلما كانت الرؤية أكثر جذرية من حيث طابعها التجديدي ومعارضتها لأساليب التفكير القديمة. لهذا يمكننا أن نقول: أن الأحزاب هي التي تصنع «الانتلجينسيات» المتكاملة والشمولية الجديدة new intgral and totaliterian intelligenstsias (13)، وهي البوتقة التي تتوحد فيها النظرية والتطبيق باعتبارها عملية تاريخية حقيقية.

من هذا يتضح، أنه ينبغي أن تعتمد الأحزاب في تشكيلها على العضوية الفردية، لا على العضوية الجماعية على نمط حزب العمال البريطاني. لأنه إذا كان المطلوب هو توفير قيادة عضوية organic leadership لكتلة الجماهير النشطة اقتصاديا بأكملها، فعلى هذه القيادة أن تتخلى عن التخطيطات القديمة، وأن تجدد وتبدع. غير أن التجديد لن يأتي من الجماهير في البداية على الأقل إلا من خلال نخبة، قد تحولت لديها الرؤية المضمرة في النشاط الإنساني إلى وعي متسق ومنهجي، حاضر دائما، وصارت إرادة محددة وحاسمة.

ويمكننا دراسة أحد هذه الأطوار، إذا أمعنا النظر في المناقشات الأخيرة التي تكشف عن أحدث التطورات في فلسفة الممارسة، التي لخصها مقال د.س.ميرسكي D.S.Mirsky، أحد كتاب مجلة الثقافة La Cultura. ومنه يتضح التحول الذي حدث من الرؤية الميكانيكية السطحية المحضة على الرؤية العملية الفاعلة activist كما بينا. وهي رؤية أقرب إلى الفهم الصحيح لوحدة النظرية والتطبيق، وإن لم تبلغ بعد مستوى الرؤية التركيبية الكاملة.

ويجدر بنا أن نلاحظ كيف كان العنصر الجبري، القدري، الميكانيكي، «الشذا» المنبعث من فلسفة الممارسة، أشبه ما يكون بالدين والمخدرات (من حيث تأثيرها المخدر). لقد كان ذلك ضرورة مبررة تاريخيا، أملتها الطبيعة «التابعة» Subaltern لجماعات اجتماعية معينة.

عندما لا تملك زمام المبادرة في النضال، وعندما ينظر إلى النضال ذاته على أنه في النهاية، سلسلة من الهزائم، تصبح الحتمية الميكانيكية قوة هائلة للمقاومة المعنوية، والتماسك والمثابرة العنيدة. «لقد هزمت مؤقتا، ولكن مد التاريخ يعمل لصالحي في المدى البعيد». وترتدي الإرادة الحقيقية ثوب الإيمان بنوع من العقلانية التاريخية rationality of history، والغائية التجريبية البدائية المفعمة بالحماس المتقد (14)، التي تظهر كبديل عن القدر والعناية الإلهية في الديانات التي تأخذ بنظام الاعتراف للكاهن confessional religions.

ومع ذلك، ينبغي التأكيد على أن فعل الإرادة القوي ماثل، حتى في هذه الحالة، ويتدخل تدخلا مباشرا مؤثرا في «قوة الظروف» وإن يكن ضمنيا، وخفية، وعلى استحياء.

الوعي هنا إذن، وعي متناقض، ويفتقر إلى الوحدة النقدية، الخ. ولكن عندما تصبح «الطبقة التابعة» طبقة حاكمة ومسئولة عن النشاط الاقتصادي للجماهير، تصبح النزعة الميكانيكية، عند حد معين، خطرا حالا، ويتعين عندئذ تغيير طريقة التفكير لتغيير أسلوب الحياة الاجتماعية. وتتقلص حدود ومجال تأثيره «قوة الظروف». ولكن، لماذا؟ لأنه إذا كان العنصر «المحكوم» Subaltern element بالأمس شيئا، فقد أصبح اليوم شخصا تاريخا، أي صار بطلا. وإذا لم يكن بالأمس مسئولا، لأنه يقاوم إرادة مغتربة عن ذاتها a will external to itself، فإنه الآن، أنه مسئول، لأنه لم يعد يكتفي بالمقاومة، بل أصبح بالضرورة فاعلا يمسك بزمام المبادرة.

وحتى بالأمس، هل كان مجرد «مقاومة»، مجرد «شيء»، مجرد «لا مسئولية» non-responsibility ؟ لم يكن بالقطع شيئا من ذلك. ينبغي أن نؤكد كيف أن القدرية ليست سوى ثوبا

ترتديه الإرادة الحقيقية الفاعلة عندما تكون في موقف ضعيف. ومن هنا كان إثبات عقم الجبرية الميكانيكية أمرا جوهريا في كل الأحوال. وهي، وإن كان لها ما يبررها، كفلسفة ساذجة للجماهير، قد تكون مع ذلك عنصرا أصيلا من عناصر القوة... غير أنها تصبح مدعاة للسلبية، والإحساس الكاذب الأحمق بالاكتفاء الذاتي، إذا تبناها المثقفون كفلسفة مدروسة ومتسقة. وهذا يحدث، حتى عندما لا يتوقع المثقفون أن يصبح المحكومون حاكمين ومسئولين. ومع ذلك، هناك دائما قسم من جماهير المحكومين يحكم ويتحمل المسئولية. إن فلسفة الجزء تسبق دائما فلسفة الكل باعتبارها تعبيرا نظريا مبكرا عنها. بل باعتبارها أيضا ضرورة من ضروريات من ضرورات الحياة الحقيقية.

لقد كانت الرؤية الميكانيكية عقيدة المحكومين، هذا ما أثبته تحليل وتطور الديانة المسيحية. لقد كان الدين طوال مرحلة تاريخية معينة ولا يزال «ضرورة»، شكلا لابد أن تتخذه إرادة الجماهير الشعبية، وطريقة خاصة لعقلنة العالم والحياة الحقيقية، يوفر الإطار العام للنشاط العملي الحقيقي.

يبدو لي أن هذه الفقرة المقتبسة من مقال (الفرد الوثني والفرد المسيحي individualismo pagano e individualismo cristiano) المنشورة في مجلة Civita Cattolica، عدد 5 مايو/أيار تعبر تعبيرا صادقا عن وظيفة المسيحية:

«كان الإيمان بمستقبل مضمون، وبخلود الروح، التي كتبت لها السعادة الغامرة والغبطة الأبدية، القوة الدافعية للجهاد لبلوغ الكمال الداخلي والسمو الروحي. لقد وجدت النزعة الفردية المسيحية الحقيقية Christian individualism في هذا الإيمان الحافز اللازم لتحقيق النصر، واستقطبت هذه الغاية النبيلة كل طاقات المسيحي. يشعر الإنسان بتجدد الأمل، بعد أن تحرر من التأمل الذي يوهن الروح، بما يحمله من الشكوك، وبعد أن استنار بالمبادئ الخالدة. ولأنه واثق أن قوة عليا تقف إلى جانبه في صراعه مع الشر، يضحي بنفسه ويكسب الدنيا». غير أن المسيحية المقصودة هنا مسيحية ساذجة: ليست المسيحية الجزويتية Jesuitised Chritianity التي أصبحت مجرد مخدر للجماهير الشعبية.

وموقف الكلفنية Calvinism بمفهومها الجامد للقضاء والقدر predestination والنعمة الإلهية Grace الذي أدى إلى الانتشار الواسع لروح المبادرة (أو أصبح الشكل الذي اتخذته هذه الحركة) أكثر دلالة وأهمية (15).

ما هي العوامل المؤثرة في عملية الانتشار process of diffusion (التي هي أيضا عملية استبدال الرؤية القديمة، والتي غالبا ما تجمع بين القديم والجديد). وكيف تؤثر هذه العوامل، وإلى أي مدى؟ أهو الشكل العقلاني للرؤية الجديدة عندما تُشرح وتعرض؟ أم سلطة الشارح ومن يستدعيهم من المفكرين والخبراء ليؤيدوه (وذلك بقدر ما تحظى به هذه السلطة من اعتراف وتقدير ولو نظريا). أم هو واقع انتماء إلى ذات التنظيم باعتباره الشخص الذي يعتنق الرؤية الجديدة (بافتراض أنه دخل لأسباب أخرى غير اشتراكه في تبني الرؤية الجديدة)؟

تختلف هذه العوامل في الواقع باختلاف الجماعات الاجتماعية، وباختلاف المستوى الثقافي للجماعات موضوع البحث.

غير أن البحث سوف يهتم اهتماما خاصا بالجماهير الشعبية، التي لا تغير تصوراتها إلا ببطئ أو لا تغيرها، بمعنى أنها لا تتقبل هذه التصورات في صورتها «النقية»، وإنما تتقبلها دائما في صورة مركب غريب غير متجانس.

للشكل العقلاني والمنطقي المتسق، للتفكير الجامع، الذي لا يغفل أية حجة ايجابية أو سلبية أيا كانت أهميتها، لهذا الشكل بعض الأهمية، ولكنها ليست حاسمة. ومع ذلك، قد تكون له أهمية حاسمة، ولكنها ثانوية، عندما يكون الشخص المعني في حالة أزمة فكرية، يتأرجح بين القديم والجديد. أي عندما يكون قد فقد إيمانه بالقديم، ولم يصبح بعد مؤيدتا للجديد، الخ.

يمكن القول أن السلطة المفكرين والمتخصصين أهمية كبيرة عند الناس. ولكن، تبقى الحقيقة القائلة: أي أن رؤية لها مفكروها وأخصائيوها. وليست المرجعية ملكا لطرف واحد دون الآخر. فضلا عن أنه يمكننا أن نجد تباينا في آراء أي مفكر، وتشكيكا فيما ينسب إليه من أقوال... الخ.

يمكننا أن نستنتج من هذا أن عملية انتشار الرؤى الجديدة ترجع إلى أسباب سياسية (أي اجتماعية في النهاية) –أما العنصر الشكلي، عنصر التماسك المنطقي، وعنصر السلطة authority، والعنصر التنظيمي، فيصبح له دور بالغ الأهمية بمجرد التوصل إلى التوجه العام، سواء كان ذلك عن طريق فرد واحد أو جماعات محدودة.

ومع ذلك، يمكننا أن نستنتج أن الجماهير بما هي لا يمكن أن تتمثل الفلسفة إلا كدين.

تخيل الموقف الفكري لشخص من بسطاء الناس: كون آراءه الخاصة، ومعتقداته، ومعاييره في التمييز وفي السلوك. إن أي شخص يفوقه من حيث التكوين الفكري يمكنه أن يفحمه إذا ما اختلفت وجهات النظر. ولكن، هل يكفي هذا ليغير هذا الإنسان البسيط آراءه. لمجرد أنه لم يستطع أن يثبت وجوده في حلبة السجال؟ إنه في هذه الحالة قد يجد نفسه مضطرا إلى تغيير موقفه كل يوم، كلما واجه خصما إيديولوجيا يفوقه من حيث التكوين الفكري على أي المبادئ إذن يمكنه أن يؤسس فلسفته الخاصة؟ وعلى الأخص، في شكلها الأهم، المتعلق بمقاييسه السلوكية؟

وأهم هذه المبادئ هو بلا شك المبدأ الذي يحدد الإيمان لا العقل طبيعته. ولكن إيمان بمن وبماذا؟ إيمان بالجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها بصفة خاصة، لأنها تفكر كما يفكر.

يعتقد الإنسان العادي أن كثيرا من المفكرين لا يمكن أن يكونوا على خطأ. ولكنه لا يذهب في هذا الاعتقاد إلى الحد الذي يريده من يجادله. وهو يسلم بأنه وإن كان لا يستطيع أن يدافع عنه بحجة وأن يبرزها مثلما يفعل خصمه، فإن في جماعته من يستطيع، وسوف يكون بالتأكيد أقدر منه على الجدل. وهو يذكر أنه سمعه وهو يشرح حججه باستفاضة واتساق فاقتنع بها. إن ومضة المعرفة التي أضاءت عقله، وأقنعته هي السبب الباقي لإصراره على التمسك بآرائه حتى وإن لم تسعفه الحجة.

تقودنا هذه الاعتبارات، مع ذلك، إلى استنتاج أن وضع الرؤى الجديدة لدى الجماهير الشعبية، وضع مزعزع للغاية، خاصة

إذا تعارضت مع المعتقدات المألوفة (والتي يمكن أن تكون هي ذاتها معتقدات جديدة)، التي تتفق اجتماعيا مع المصالح العامة للطبقات الحاكمة. وهذا يتضح إذا تأملنا مصائر الأديان والكنائس. يحافظ الدين أو الكنيسة على جماعة المؤمنين التابعين لها (في الحدود التي تفرضها ضرورات التطور التاريخي) طالما أنها تغذي الإيمان بعقيدتها، وترعاه باستمرار وبانتظام، وتدافع بلا كلل عن العقيدة المسيحية، وتجاهد في سبيلها في كل العصور، مستخدمة دائما الحجج، وترعى هيراركية hierarchie من المثقفين الذين يضفون على الإيمان جلال الفكر أو على الأقل مظهره.

وكانت الكنيسة تمنى بخسائر فادحة، كلما انقطعت استمرارية العلاقات بينها وبين المؤمنين لأسباب سياسية، كما حدث إبان الثورة الفرنسية. وتصبح هذه الخسائر نهائية، إذا استمر هذا الحال لفترة طويلة وأصبح من المتعذر إقامة الشعائر الدينية. وقد يظهر عندئذ دين جديد، وهو ما حدث فعلا في فرنسا، حيث ظهر دين جديد يمتزج بالكاثوليكية القديمة.

يمكننا أن نستخلص من هذا، الشروط التي لا بد من توفرها في أية حركة ثقافية تريد أن تحل محل الحس المشترك والرؤى القديمة للعالم عامة، وهي:

1-ألا تكل من ترديد حججها (مع تنويع أشكال التعبير) فالتكرار هو أفضل طريقة تعليمية للتأثير في العقلية الشعبية.

2-العمل الدائب على الارتقاء بالمستوى الفكري لشرائح متنامية من الجماهير، أي أن يجعل لكتلة الجماهير الهلامية شخصية متميزة. وهذا يعني العمل على خلق نخب من المثقفين من نوع جديد، تنبع مباشرة من الجماهير، وتبقى مرتبطة بها، وتشد من أزرها.

إن توفر هذا الشرط هو في الحقيقة ما يغير «البانوراما الإيديولوجية» للعصر. ولكن لا يمكن أن تتكون هذه النخب وأن تنمو ما لم تتطور هيراركية hierarchie السلطة والتخصص الفكري داخلها. وقد تتوج هذه العملية بظهور فيلسوف عظيم. ولكن، ينبغي أن يكون قادرا على تخيل الاحتياجات الملموسة للجماعة الإيديولوجية الضخمة massive ideological community، وأن يدرك أنها لا

تتمتع بالمرونة التي يتميز بها العقل الفردي، وأن يقدم أنسب صياغة شكلية للمذهب الجماعي collective doctrine، أي الصياغة الملائمة لطريقة تفكير المفكر الجماعي collective thinker.

ولا يمكن بداهة أن يكون مثل هذا الحق الجماعي، خلقا «تعسفيا» لأية إيديولوجية، لمجرد توفر الإرادة البناءة إسما لدى شخص أو جماعة، تعتمد في طرحها على معتقداتها الفلسفية والدينية المتعصبة وحدها. فاعتناق الجماهير لأية إيديولوجية هو الاختيار الحاسم لعقلانية وتاريخية طرائق التفكير.

فسرعان ما تستبعد المنافسة التاريخية بين التصورات أية تصورات تحكمية، حتى وإن حظيت بقدر من الشعبية نتيجة لظروف مواتية عابرة. أما التصورات التي تستجيب لمتطلبات مرحلة تاريخية عضوية مركبة فتفرض نفسها وتسود في النهاية، وإن مرت بعدة أطوار وسيطة، تؤكد فيها ذاتها، في صورة توليفات غريبة متجانسة.

تطرح هذه التطورات قضايا كثيرة، أهمها قضية شكل ونوعية العلاقة بين فئات أصحاب المؤهلات الفكرية المختلفة، أي قضية أهمية دور المساهمة الخلاقة للجماعات الأعظم نفوذا وتأثيرا فيما يتصل بالقدرة العضوية organic capacity للفئات التابعة على مناقشة وشرح رؤى نقدية جديدة. إنها بعبارة أخرى، قضية تحديد حدود حرية المناقشة والدعاية. ولا ينبغي النظر إلى هذه الحدود نظرة إدارية أو بوليسية، بل باعتبارها قيودا يفرضها القادة على أنفسهم، على نشاطهم. وبتعبير أدق تحديد اتجاه السياسة الثقافية. وبعبارة أخرى، من الذي يحدد «حقوق المعرفة»، وحدود السعي إليها؟ وهل يمكن فعلا تحديد هذه الحقوق وتلك القيود؟

يبدو أنه من الضروري أن تترك حرية البحث عن حقائق جديدة، وصيغ أفضل وأكثر اتساقا ووضوحا لذات الحقائق، للمبادرة الفردية للمتخصصين، حتى وإن كانوا يشككون دائما فيما يبدو أنه المبادئ الأساسية ذاتها. ولن يصعب على أية حال، فضح الدوافع الحقيقية لاقتراح مثل هذه المناقشات، إذا ما صدرت عن مصلحة، أو كانت لا تمت للعلم بصلة.

كما لا يتصور إخضاع المبادرات الفردية للانضباط، والإجراءات النظامية، فتمر بمصفاة الأكاديميات أو المؤسسات الثقافية على اختلاف أنواعها، ولا تعلن إلا بعد إخضاعها لعملية انتقائية.

ومن الممتع، دراسة الأشكال الملموسة للتنظيم الثقافي، الذي يكفل استمرار حركة العالم الإيديولوجي داخل بلد معين، وفحص عمله في الواقع العملي.

ومن المفيد أيضا، دراسة التناسب العددي بين قطاع المشتغلين بالعمل الثقافي كمهنة، وإجمالي عدد السكان في بلد معين، مع تقديري تقريبي لعدد غير المشتغلين.

المدرسة على اختلاف مستوياتها والكنيسة هما أكبر المنظمات الثقافية في أي بلد من حيث عدد العاملين. تأتي بعد ذلك، الصحف والمجلات وتجارة الكتب، ومؤسسات التعليم الخاص، سواء ما كان منها مكملا لنظام الدولة، أو المؤسسات الثقافية كالجامعات الشعبية. وثمة مهن أخرى، تشمل أنشطتها المتخصصة على قدر معتبر من النشاط الثقافي، كالأطباء وضباط الجيش والمشتغلين بالقانون.

ويلاحظ مع ذلك، أنه توجد في كل البلدان، وإن يكن بدرجات متفاوتة، هوة كبيرة بين الجماهير الشعبية وجماعات المثقفين، حتى أكبرها وأقربها إلى تخوم الحياة الوطنية، كالقسس والمدرسين. والسبب، بالرغم من أن الطبقة تؤكد العكس دائما، هو أنه ليس للدولة بما هي رؤية واحدة متسقة ومتجانسة، مما أدى إلى تشتت جماعات المثقفين بين هذه الطبقة وتلك، أو حتى داخل الطبقة الواحدة.

وباستثناء عدد قليل من البلدان، لا تمارس الجامعات تأثيرا موحدا. وكثيرا ما يفوق تأثير مفكر مستقل واحد تأثير كل المؤسسات الجامعية.

أما الدور التاريخي الذي لعبه المفهوم القدري لفلسفة الممارسة، فربما يكون قد أعد خطاب تأبينه، الذي يؤكد أنه كان دورا مفيدا في مرحلة تاريخية معينة. وهذا هو بالتحديد ما يدعونا إلى دفنه مع إحاطته بكل ما يستحق من التكريم.

ويمكن مقارنة هذا الدور، بالدور الذي لعبته نظرية القضاء والقدر theory of predestination، والنعمة الإلهية grace في مطلع العصر الحديث، والتي تمثلت ذروتها في الفلسفة الألمانية، وفي مفهوم الحرية باعتبارها الوعي بالضرورة. لقد حل هذا المفهوم القدري في الوعي الشعبي محل الصيحة: «إنها إرادة الله»، وإن كان حتى على هذا المستوى البدائي البسيط، يمثل إرهاصات رؤية أكثر منها عصرية وخصوبة، ومن تلك التي تتضمنها نظرية العناية الإلهية.

أيمكن لرؤية جديدة «من حيث الشكل» أن تقدم نفسها في ثوب آخر غير الصيغة الشعبية الفجة؟

ومع ذلك، يستطيع المؤرخ، بما يتمتع به من نفاذ بصيرة، أن يثبت وأن يفهم الحقيقة القائلة أن إرهاصات ميلاد عالم جديد، مهما كانت قاسية ومؤلمة، أفضل من عالم يحتضر وهو يغنِّي أحلى أغانيه قبل أن يلفظ النفس الأخير.

***

قضايا الفلسفة والتاريخ

المناقشة العلمية

من الخطأ عند صياغة القضايا التاريخية-النقدية، النظر إلى المناقشة العلمية كما لو كانت محاكمة، فيها متهم، ومدع عام، واجبه المهني أن يثبت أن المتهم مذنب ولا بد أن يعزل عن المجتمع.

لما كان الغرض من المناقشة العلمية هو الوصول إلى الحقيقة وتقدم العلم، فإن الشخص الذي «يتفوق» فيها هو الذي يتبنى وجهة نظر خصمه، طالما أنها تعبر عن حاجة حقيقية، ويجعلها جزءا من بنائه الفكري، ولو كأحد جوانبه الثانوية.

إن فهم موقف الخصم وأسانيده، وتقييمه تقييما واقعيا (وأحيانا يكون الخصم هو التاريخ السابق كله)، يعني بالتحديد، التحرر من أسر الإيديولوجيات، بالمعنى القبيح لهذه الكلمة-أي التعصب الإيديولوجي الأعمى. إنه يعني تبني وجهة نظر

«نقدية»، هي من حيث غرض البحث العلمي وجهة النظر الخصبة الوحيدة.

الفلسفة والتاريخ

سؤال: ما هو المقصود بالفلسفة، وبالفلسفة في عصر معين، وما هو مغزى، وأهمية فلسفة الفلاسفة philosophy of the philosophers في كل عصر من هذه العصور التاريخية؟

إذا قبلنا تعريف كروتشه للدين بأنه رؤية للعالم أصبحت قاعدة للحياة (16) (لا بمعناها في الكتب، البعيد عن الواقع، بل باعتبارها قاعدة نافذة في الحياة العملية) لكان معنى هذا أن اغلب الناس فلاسفة، وذلك بقدر انخراطهم في النشاط العملي، وطالما أن هذا النشاط (أو المبادئ الموجهة للسلوك) يتضمن رؤية للعالم، أي فلسفة.

إن تاريخ الفلسفة بمعناها العام، أي باعتباره تاريخ فلسفات الفلاسفة، هو تاريخ محاولات ومبادرات طبقة معينة من الناس لتغيير وتصحيح وتحسين الرؤى الموجودة في العالم في عصر معين، وبالتالي تغيير قواعد السلوك بما لا يلائمها، أي تغيير النشاط العملي ككل.

لا تكتفي في رأينا دراسة تاريخ ومنطق فلسفات الفلاسفة، فينبغي على الأقل –كخط منهجي- العناية بالأقسام الأخرى لتاريخ الفلسفة، أي برؤى العالم التي تعتنقها الجماهير العريضة، وتلك التي تعتنقها أضيق الجماعات الحاكمة (أو المثقفين)، وأخيرا، العناية بدراسة الصلات التي تربط ما بين هذه المركبات الثقافية cultural complexes وفلسفة الفلاسفة.

إن فلسفة عصر من العصور ليست فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك أو فلسفة هذه الجماعة من المثقفين، أو تلك، أو فلسفة هذا القطاع العريض أو ذاك من الجماهير الشعبية. وإنما هي عملية توليف procees of combination كل هذه العناصر، التي تتمثل ذروتها في اتجاه عام يصبح قاعدة للسلوك الجماعي، و«تاريخا» ملموسا وكاملا (متكاملا integral).

ليست إذن فلسفة عصر تاريخي معين، سوى «تاريخ» ذلك العصر ذاته. ليست سوى ذلك الكم الضخم من التنويعات variations الذي نجحت الجماعة القائدة في فرضه على الواقع السابق. إن التاريخ والفلسفة بهذا المعنى شيء واحد، لا ينفصمان: إنهما يكونان سبيكة واحدة، ومع ذلك، يمكن «تمييز» العناصر الفلسفية بالمعنى الصحيح على اختلاف مستوياتها: باعتبارها فلسفة، ورؤى لجماعات قائدة (الثقافة الفلسفية philosophical cultutre)، وباعتبارها عقائد الجماهير الواسعة.

ومن هنا يتضح أننا نتعامل في كل مستوى من هذه المستويات مع شكل مختلف من أشكال «التوليف» الإيديولوجية ideological combination.

الفلسفة الخلاقة

ما هي الفلسفة؟ أهي تلقٍ محض purely receptive أو على الأكثر «ترتيب وتنظيم» ordering activity أم هي نشاط خلاّق بكل ما في هذه الكلمة من معنى؟

لا بد أن نحدد أولا المقصود بـ«تلقٍ» و«ترتيب أو تنظيم»، و«خلاّق». الـ«تلقي» يفترض الوجود اليقيني لعالم خارجي لا يتغير أبدا، عالم موجود «عامة»، أي «موضوعيا» بالمعنى الدارج للكلمة. ولفظ «ترتيب أو تنظيم» مماثل للفظ «تلقٍ»، وهو وإن كان يفترض نشاط الفكر، إلا أنه نشاط محدود وضيق.

ولكن ما إذا يعني لفظ «خلاّق»؟ أيعني أن الفكر هو الذي خلق العالم؟ ولكن، أي فكر، وفكر من؟

هناك خطر التردي في النزعة التصورية المطلقة أو الأنا وحدية Solipsism (17) (مذهب يقرر أن الأنا وحده هو الوجود، وأن الفكر لا يدرك إلا تصوراته-المترجم: المعجم الفسلفي، د.مراد وهبة وآخرين ص 5). والحق أن أي شكل من أشكال المثالية لا بد أن يتردى فيها.

ولنتجنب، في آن واحد، السقوط في التصورية الميكانيكية المضمرة في تصور الفكر باعتباره تلقٍ وترتيب، لا بد أن

نطرح المسألة طرحا «تاريخانيا» historicist، وأن نعتبر «الإرادة» will (التي تساوي في النهاية النشاط العملي والسياسي) أساس الفلسفة. ولكن ينبغي أن تكون إرادة رشيدة وليست تحكمية، إرادة يمكن أن تتحقق طالما أنها تتفق مع الضرورات التاريخية الموضوعية، أي بقدر ما تكون التاريخ العالمي ذاته في لحظة تحققه المطرد. وإذا كان لفرد واحد أن يمثل هذه الإرادة في البداية، فإنها سوف تجد في النهاية ما يبررها في قبول الغالبية لها واستمرار هذا القبول: أي بأن تصبح ثقافية، أي شكلا من أشكال «الحس السليم»، رؤية للعالم تحمل قيما أخلاقية تتفق مع بنيتها.

كان ينظر إلى الفلسفة حتى نشأة الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، باعتبارها نشاطا متلقيا، أو في أحسن الأحوال نشاطا مرتِّبا أو منظِّما، أي معرفة ميكانزم يعمل موضوعيا خارج الإنسان. وجاءت الفلسفة الألمانية الكلاسيكية بمفهوم «قدرة» الفكر «الإبداعية/الخلاقة»، ولكن بالمعنى المثالي التأملي.

ويبدو أن فلسفة الممارسة، هي وحدها التي استطاعت أن تخطو بالفلسفة خطوة إلى الأمام، مستندة إلى الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، متجهة أي ميل إلى التصورية المطلقة، وناظرة إلى الفكر نظرة تاريخية باعتباره رؤية للعالم، لـ«الحس السليم» الشائع بين السواد الأعظم (شيوع غير متصور بدون أو تاريخية) لدرجة أنه أصبح قاعدة فعالة للسلوك.

ينبغي أن نفهم لفظ خلاق أو مبدع بمعناه «النسبي» باعتباره ذلك الفكر الذي يغير طريقة شعور الغالبية، وبالتالي يغير الواقع، الذي لا يمكن تصوره بدون هذه الغالبية (18). وهو خلاق أيضا، بمعنى انه يعلمنا أن الواقع لا وجود له في ذاته ولأجل ذاته، فهو لا يوجد إلا في ارتباطه التاريخي بالبشر الذي يغيرونه... الخ.

الأهمية التاريخية لفلسفة ما

إن جانبا كبيرا من بحث ودراسة الأهمية التاريخية للفلسفات المختلفة عقيم بكل معنى الكلمة ووهمي. لأنه لا يأخذ في الاعتبار أن كثيرا من المذاهب الفلسفية ليست إلا تعبيرا عن أفراد، وأن ما يمكن أن يوصف بأنه تاريخي قليل، وغارق في

التجريدات المعقدة ذات الأصول الاستنباطية التجريدية المحض.

ويمكن القول، أن القيمة التاريخية لأية فلسفة تقدر بما اكتسبته من فاعلية «عملية» بأوسع معاني الكلمة.

وإذا صح أن أية فلسفة هي تعبير عن مجتمع ما، فلا بد أن تعود لتؤثر في هذا المجتمع تأثيرا ايجابيا وسلبيا معا. ومدى تأثيرها هو بالتحديد، مقياس أهميتها التاريخية، والدليل على أنها ليست مجرد «جهد فردي لا طائل من ورائه»، بل «حقيقة تاريخية».

الفيلسوف

لابد أولا من إقرار المبدأ القائل أن كل الناس «فلاسفة»، بمعنى أن الفارق بين الفلاسفة المحترفين أو «المتخصصين»، وسائر البشر، ليس فارقا «نوعيا»، بل مجرد فارق «كمي» (ونستخدم هنا لفظ «كمي» بمعنى خاص، لا ينبغي الخلط بينه وبين معناه في الحساب، لأن ما يشير إليه هو تفاوت درجات التجانس والاتساق و«المنطقية»... الخ، إنه بعبارة أخرى كم لعناصر نوعية (quantity of qualitative elements). بقي بعد أن أثبتنا ذلك، أن نتبين بدقة، فيما يتمثل هذا الفارق أو هذا الاختلاف.

لا يصح إذن أن نطلق اسم «الفلسفة» على أي اتجاه فكري، أو توجه عام... الخ، أو حتى على أية «رؤية للحياة».

قد يقال أن الفيلسوف «عامل متخصص» بالمقارنة بالعامل غير الماهر. غير أن هذا أيضا، قول غير دقيق، لأنه يوجد أيضا، في الصناعة إلى جانب العامل غير الماهر والعامل المتخصص، المهندس الذي يعرف المهنة، لا من الناحية العملية فحسب، بل ومن الناحيتين النظرية والتاريخية.

فالفيلسوف المحترف أو المتخصص «يفكر» بدقة منطقية، واتساق أكبر، وبحس منهجي أعمق من غيره من الناس، بل ويعرف أيضا، تاريخ الفكر بأكمله. إنه بعبارة أخرى، قادر على تفسير تطور الفكر حتى العصر الذي يعيش فيه. وهو في وضع يسمح له بتناول أية مشكلة، انطلاقا من الحلول التي

توصلت إليها المحاولات السابقة. أن له في مجال الفكر، ذات الوظيفة التي للمتخصصين في مختلف المجالات العلمية.

ومع ذلك، هناك فارق بين الفيلسوف المتخصص وغيره من المتخصصين، هو أنه أقرب منهم شبها بسائر البشر. كان الفيلسوف المتخصص يصور في صورة مماثلة لصورة العالم المتخصص في فروع العلم الأخرى. وهذا التصور هو المسئول عن صورته الكاريكاتورية.

يمكن أن يكون أخصائيون في علم الحشرات، أو في حساب المثلثات، دون أن يكون كل الناس مشتغلين بعلم الحشرات أو حساب المثلثات. هناك علوم بالغة الدقة والتخصص، وهي علوم لا غنى عنها، ولكن هذا لا يعني أنها عامة. ولكن يستحيل أن نتصور إنسانا ليس فيلسوفا أيضا، أي إنسان لا يفكر، لأن التفكير سمة مميزة للإنسان كانسان، طالما أنه ليس متخلفا عقليا.

«اللغة» واللغات والحس المشترك

ما هي في الحقيقة ميزة ما يسمى عادة بـ«الحس المشترك» أو «الحس السليم»؟ إنها لا تمثل فقط في أن الحس المشترك يُعمل مبدأ السببية، وإن يكن مضمرا. بل يتمثل أيضا فيما هو دون ذلك أهمية بكثير، في أنه يحدد بباسطة ويسر السبب الصحيح لطائفة واسعة من الأحكام. ولا ينخدع بسحر العبارات الميتافيزقية والعلمية الزائفة التي تبدو عميقة.

كان الإعلاء من شان «الحس المشترك» في القرنين السابع عشر والثامن عشر أمرا طبيعيا، عندما كان يقاوم مبدأ السلطة المتمثلة في أرسطو والإنجيل. فقد اكتشف الناس في الحقيقة أنه في «الحس المشترك» نوع من «التجريبيِّة» experementalism والملاحظة المباشرة للواقع، وإن كانت ذات طابع أمبيريقي ومحدود.

وحتى اليوم، إذا نشأ وضع مماثل، نجد ذات الحكم الايجابي على الحس المشترك، وإن كان الوضع قد تغير بالفعل، وأصبحت ميزة الحس المشترك الحقيقية محدودة للغاية.

لقد أثبتنا أن الفلسفة هي رؤية للعالم، وانه لا ينبغي أن ننظر إلى العمل الفلسفي باعتباره صياغة «فرد» لتصورات متسقة من الناحية المنهجية، بل باعتباره أيضا وبالدرجة الأولى، معركة ثقافية لتغيير «عقلية» الشعب، ونشر التجديدات الفلسفية، التي سوف تثبت أنها «صحيحة تاريخيا» بقدر ما تصبح في الواقع –أي تاريخيا واجتماعيا- عالمية.

ومع التسليم بهذا كله، علينا أن نضع قضية اللغة عامة، وقضية اللغات بالمعنى الفني للكلمة في مقدمة القضايا التي نبحثها. وما كتبه البرغماتيون pragmatists عن هذه القضية يستحق إعادة البحث والتمحيص.

وفي حالة البرغماتيين pragmatists، كما هو الحال عامة في أية محاولة لتحويل الفلسفة إلى نسق systematise philosophy بصورة جوهرية، لا نجد إيضاحا للمقصود، أهو النسق برمته، أم نواته الأساسية فقط.

يبدو أننا لا نخاطر إذا قلنا أن لا يمكن قبول المفهوم الذي يعتنقه ڤيلاتي Vailati وغيره من البراغمتيون للغة، وأن بدا أيضا، أنهم لمسوا حاجات حقيقة، و«وصفوها» بدقة، وإن لم ينجحوا في طرح القضايا طرحا وافيا، أو تقديما الحل.

ويمكن القول أن اللغة اسم جمع collective term، لا يفترض وجود شيء واحد في الزمان والمكان.

واللغة تعني أيضا الثقافة والفلسفة (على الأقل على مستوى الحس المشترك). فـ«اللغة» إذن ليست حقيقة واحدة، بل كثرة من الحقائق المتسقة والمتنافسة عضويا إلى حد ما، لدرجة أنه يمكن القول بأن لكل متكلم لغته الخاصة، أي طريقته الخاصة في التفكير والشعور.

وتُوحِّد الثقافة على اختلاف مستوياتها، عددا من الأفراد في مجموعات من الشرائح Series of strata، وذلك بقدر اتصال بعضهم ببعض، وفهم كل منهم لطريقة الآخر في التعبير،... هذه الفروق والتباينات، التي تنعكس في اللغة المشتركة، هي التي تخلق «العقبات» و«أسباب الخطأ» في الفهم، التي تحدث عنها البرغماتيون.

من هنا كانت أهمية «الجانب الثقافي»، حتى في النشاط العملي (الجماعي). فـ«الإنسان الجماعي» collective man هو وحدة القادر على القيام بعمل تاريخي. وهذا يفترض وحدة «ثقافية-جماعية»، حيث تتلاحم الإرادات الكثيرة المشتتة، المتباينة الأهداف حول هدف واحد، على أساس رؤية واحدة متجانسة للعالم، رؤية عامة وخاصة معا، تفعل فعلها، سواء في أوقات الانفجارات الطارئة (بطريقة انفعالية) أو بصورة دائمة (عندما تكون القاعدة الفكرية راسخة الجذور، تمثَّلها الناس وأحسوا بها لدرجة أنها أصبحت عاطفة متّقدة (19).

ومن هنا كانت الأهمية البالغة للمشكلة العامة للغة، مشكلة تَوصُّل الجماعة إلى خلق مناخ ثقافي واحد.

ويمكن بل ينبغي إرجاع هذه المشكلة إلى الأسلوب العصري في التفكير في النظرية والممارسة التعليمية، الذي يرى أن العلاقة بين المعلم والتلميذ علاقة ايجابية وتبادلية، يكون المعلم فيها تلميذا دائما، وكل تلميذ معلم. غير أن العلاقة التعليمية لا تقتصر على مجال العلاقات «المدرسية» بمعناها الضيق، حيث يتصل الجيل الجديد بالجيل القديم، ويستوعب خبراته وقيمته اللازمة تاريخيا، وينضج ويطور شخصيته الخاصة، الأرقى تاريخيا وثقافيا. فهذا النوع من العلاقة موجود في كل مجالات المجتمع، وبين أي فرد والآخرين، وهي قائمة بين القطاعات المثقفة والقطاعات غير المثقفة من السكان، وبين الحاكمين والمحكومين، وبين النخب وأتباعها، وبين القادة والمقودين، وبين الطليعة والجماعة المنظَّمة.

إن أية علاقة تقوم على «الهيمنة» هي بالضرورة علاقة تربوية. نجدها داخل الأمة الواحدة بين مختلف القوى المكونة لها، بل وفي المجال الدولي والعالمي بين مركبات الحضارات القومية والقارية continental civilisations.

يمكننا إذن أن نقول، أن الشخصية التاريخية للفيلسوف الفذ تتكون من خلال علاقته الايجابية بالبيئة الثقافية التي يطرح تغييرها. وتعود هذه البيئة لتؤثر في الفيلسوف، وتفرض عليه عملية نقد ذاتي مستمرة. إنها «معلّمته». ولذا كان ما يسمى «حرية الفكر وحرية التعبير عنه» («حرية الصحافة»، «حرية التجميع») من أهم مطالب الانتلينجسيا في الحقل السياسي، لأن العلاقة بين الأستاذ والتلميذ بمعناها العام، التي

أشرنا إليها، لا يمكن أن تتحقق ما لم يتوفر هذا الشرط السياسي. عندئذ فقط، يمكن أن يوجد «تاريخيا» فيلسوف من نوع جديد، يمكننا أن نسميه «فيلسوفا ديموقراطيا»، أي فيلسوفا يؤمن بأن شخصيته ليست محددة بذاته كفرد طبيعي، وإنما هي علاقة اجتماعية ايجابية لتغيير البيئة الثقافية.

و«المفكر» الذي يكتفي اليوم بأفكاره الخاصة، أي الذي يتحرر «ذاتيا» أي نظريا، يكون موضع السخرية والتندر.

إن وحدة العلم والحياة بالتحديد، وحدة ايجابية، وفيها وحدها يمكن تحقيق حرية الفكر. إنها علاقة الأستاذ بتلميذ، علاقة الفيلسوف بالبيئة الثقافية التي عليه أن يعمل فيها، والتي يمكنه أن يستنبط منها القضايا الملحة لصياغتها وحلها. إنها بعبارة أخرى، العلاقة بين الفلسفة والتاريخ.

ما هو الإنسان؟

هذا هو السؤال الأول والرئيسي الذي تطرحه الفلسفة: كيف نجيب على هذا السؤال؟ قد نجد تعريفا للإنسان في الإنسان ذاته، أي في أي إنسان فرد. ولكن، هل هذا صحيح؟ يمكننا أن نكتشف حقيقة أي «إنسان منفرد» في أية لحظة. ولكن هذا لا يعنينا.

وإذا أمعنا النظر في السؤال، «ما هو الإنسان» لاتضح لنا أن المقصود هو، ماذا يمكن أن يصبح الإنسان؟ أي، هل يمكن أن يسيطر الإنسان على مصيره، أيمكنه أن «يصنع نفسه»، وأن يبدع أسلوب حياته؟ يمكننا إذن أن نقول أن الإنسان عملية process، انه بتعبير أدق عملية تتمثل في أفعاله وتصرفاته. ولو تأملت السؤال، «ما هو الإنسان؟»، لوجدت أن السؤال ذاته ليس سؤالا مجردا أو «موضوعيا». إنه وليد تأملنا في أنفسنا وفي الآخرين. إننا نريد أن نعرف –بالنسبة لما كنا نعتقده ونراه- من نكون، وماذا يمكن أن نصبح، وإذا كنا موجودين حقيقة، فإلى حد نكون «صناعا لأنفسنا» ولحياتنا ولمصيرنا. ونريد أن نعرف هذا، «اليوم»، وفي ظل الظروف المعطاة اليوم، ظروف حياتنا اليومية، لا ظروف أي حياة أو أي إنسان.

والسؤال وليد نظرات محددة إلى الحياة والإنسان، يستمد منها مضمونه ومحتواه. وأهمها الدين، دين بعينه، هو الكاثوليكية.

والواقع أننا عندما نتساءل، «ما هو الإنسان؟» وما أهمية إرادته ونشاطه العملي في خلق ذاته وإبداع الحياة التي يحياها؟ فإن ما نعنيه هو: هل الكاثوليكية رؤية صحيحة للعالم والحياة؟ إننا ككاثوليكية نجعل الكاثوليكية قاعدة للحياة والسلوك، أهذا خطأ أم صواب؟ الكل لديه شعور حدسي غامض بأنه يخطئ إذ يجعل من الكاثوليكية قاعدة للسلوك، فلا يوجد من يلتزم بها، حتى وإن قال أنه كاثوليكي. والكاثوليكي الأصولي الذي يطبق كل المبادئ الكاثوليكية في حياته وفي كل تصرفاته، قد يبدو شاذا. وهو، إذا أمعنا النظر، يجسّد النقد الحاسم للكاثوليكية، بل هو أقسى نقد لها.

قد يقول الكاثوليك أنه لا توجد رؤية أخرى تتبع وتراعى بدقة، وقد يكونون على حق. غير أن هذا يدل على انه لا توجد تاريخيا طريقة واحدة في النظر إلى الأمور وفي السلوك لا أكثر ولا أقل. ليست هذه الحجة في صالح الكاثوليكية، بالرغم من أن الطريقة الكاثوليكية في النظر إلى الأمور وإلى السلوك ظلت لقرون تستهدف هذه الغاية بالتحديد. ولم يكن هذا شأن أي دين آخر يملك ذات الوسائل، وذات الروح المنهجية، وذات الاستمرارية والتمركز.

وعيب الكاثوليكية من وجهة النظر «الفلسفية» هو إلحاحها على أن سبب الشر كامن في الإنسان الفرد ذاته. وبعبارة أخرى، الإنسان في تصورها هو فرد محدد ومحدود. قد يقال أن موقف كل الفلسفات القائمة حتى الآن هو ترديد لموقف الكاثوليكية هذا. إنها تتصور الإنسان كفرد محدود بحدود فرديته، و تنظر إلى الروح باعتبارها هذه الفردية. وهذه هي النقطة التي ينبغي أن يتناولها الصلاح في رؤية الإنسان.

أعني أنه ينبغي أن ننظر إلى الإنسان باعتباره مجموعة من العلاقات الايجابية (عملية process)، والفردية وإن كانت أهم عناصرها، إلا أنها ليست العنصر الوحيد الذي ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار. فالإنسانية التي تتجلى في أية شخصية، تتألف من عناصر متباينة: 1-الفرد، 2-الآخرون، 3-العالم الطبيعي.

غير أن العنصرين الأخيرين ليسا بالبساطة كما يبدو. فعلاقة الفرد بغيره من البشر ليست علاقة تجاور، بل علاقة عضوية، وذلك بقدر انتمائه إلى كيانات عضوية، ابتداء من أبسط الكيانات حتى أكثرها تعقيدا. يرتبط الإنسان إذن بالعالم الطبيعي لا لمجرد أنه جزء منه، بل يرتبط ارتباطا إيجابيا من خلال العمل والتكنيك. فضلا عن أنها ليست علاقات ميكانيكية، فهي علاقات ايجابية وواعية، تتناسب مع مدى فهم كل إنسان لها. ولذا يمكن القول أن كل واحد منا يغير نفسه بقدر ما يغير العلاقات المركبة التي يعتبر محورها.

وفي هذا السياق، يكون الفيلسوف الحقيقي هو السياسي، الإنسان الفاعل، الذي يغير البيئة، ونعني بالبيئة مجمل العلاقات التي ينخرط فيها كل منا ليشارك فيها. وإذا كانت شخصية الإنسان هي جماع هذه العلاقات، فإن خلقها يعني اكتساب الوعي بهذه العلاقات، وتغييرها يعني تغيير مجمل هذه العلاقات.

غير أن هذه العلاقات كما قلنا ليست علاقات بسيطة، فمنها ما هو ضروري ومنها ما هو اختياري. فضلا عن أن الوعي بهذه العلاقات، أيا كان مدى عمقه (أي أن نعرف كيف نغيرها وهي معرفة تتفاوت درجتها) يغيرها فعلا. وحتى العلاقات الضرورية تختلف أهميتها بقدر إدراك ضرورتها. والمعرفة بهذا المعنى قوة.

غير أن المشكلة معقدة أيضا إذا نظرنا إليها من زاوية أخرى. فلا يكفي أن نعرف مجمل العلاقات كما هي قائمة في لحظة معينة وكنسق محدد. فكل فرد مركب Synthesis من العلاقات القائمة، بل ومن تاريخ هذه العلاقات أيضا. إنه خلاصة الماضي كله.

قد يقال أن كل ما يمكن أن يغيره كل فرد على حدة ضئيل للغاية بالنظر إلى قوته، وهذا صحيح إلى حد ما. ومع ذلك يمكنه أن يضاعف قوته أضعافا مضاعفة، وان يحقق تغييرات أعمق كثيرا مما يتصور، إذا اتحد مع كل الأفراد الذين ينشدون تحقيق ذات التغيير متى كان معقولا. و«الجمعيات» التي يمكن للفرد أن يشارك فيها أكثر مما نتصور ومن خلالها يكون انتماؤه إلى الجنس البشري.

إن سبل انخراط الفرد الواحد في علاقات مع الطبيعة إذن، كثيرة ومعقدة، طالما أن معنى التكنيك لا ينبغي أن يقتصر على مجمل الأفكار العلمية المطبقة في الصناعة، بل يشمل أيضا الأدوات «الفكرية»، أي المعرفة الفلسفية.

القول أن الإنسان لا يعيش إلا في مجتمع قول شائع ومألوف. ولكننا لم نستخلص منه كل النتائج التي تترتب عليه بالضرورة حتى على مستوى الفرد. والقول بأن مجتمعا بشريا معينا يفترض وجود معين، «مجتمع الأشياء» Society of things، وأن المجتمع البشري لا يمكن أن يوجد ما لم يوجد مجتمع الأشياء، هو أيضا قول مألوف. والحق أن الدلالة التي أضيفت على هذه المنظمات التي تعلو على الأفراد Supra-individual organisms (مجتمع البشر Societas hominum ومجتمع الأشياء Societas rerum) لا تزال حتى الآن دلالة ميكانيكية وجبرية: ومن هنا كانت معارضتها.

ولابد من صياغة نظرية تنظر إلى هذه العلاقات باعتبارها علاقات نشطة ومتحركة، وان نثبت بوضوح تام أن علة هذا النشاط هي وعي الإنسان الفرد، الذي يعرف ويرغب ويُعْجَب ويبدع (بقدر ما يعرف فعلا ويرغب ويعجب ويبدع، الخ). والذي يدرك أنه ليس فردا منعزلا، بل غني بالإمكانات التي يتيحها له غيره من البشر ومجتمع الأشياء الذي لابد أن تكون لديه فكرة عنه. وكما أن كل إنسان فيلسوف، كذلك كل إنسان عالم (الخ).

تحتمل عبارة فيورباخ Feuerbach القائلة أن «الإنسان هو ما يأكله» تفسيرات متباينة، إذا ما نظرنا إليها في ذاتها. وثمة تفسير فج وغبي قول أن الإنسان في أي وقت هو ما يتناوله من طعام. أي أن الطعام له تأثير مباشر في طريقة التفكير. تذكر ملاحظة أمايدو Amadio (بورديجا Bordiga)، ومؤداها أنك إذا عرفت نوع الطعام الذي تناوله الخطيب قبل أن يلقى خطابه مثلا، أمكنك أن تفهم خطابه على نحو أفضل. وهي ملاحظة صبيانية تتعارض حتى مع المعلومات العلمية الوضعية. فالمخ لا يستمد غذائه من الفول والأعشاب مباشرة، فلا بد أن يتحول الطعام إلى مواد متجانسة قابلة للتمثل، لها ذات «طبيعة» جزئيات المخ حتى يمكن إعادة تكوينها. ولو أن هذا الزعم كان صحيحا، لكان المطبخ هو الذي يصنع التاريخ، ولارتبطت الثورات بالتغيرات الجذرية في غذاء الجماهير.

والعكس هو الصحيح تاريخا. فالثورات والتطور المعقد للتاريخ هو الذي غير الغذاء، وخلق «الأذواق» المتعاقبة في اختيار الطعام. فلم يكن بذر بذور القمح بانتظام هو الذي قضى على البداوة، بل العكس هو الصحيح. فقد خلقت الظروف غير المواتية للبداوة الدافع إلى الانتظام في البذر (20*).

وصحيح أيضا، من جهة أخرى، أن «الإنسان هو ما يأكله»، طالما أن الغذاء تعبير عن العلاقات الاجتماعية ككل. وكل جماعة اجتماعية لها نمط غذائها الأساسي الخاص. ويمكننا أيضا أن نقول أن «الإنسان هو ما يرتديه»، و«الإنسان هو بيته»، أو أن «الإنسان هو طريقته الخاصة في إعادة خلق ذاته، أي أسرته». فالغذاء والمسكن والملبس والإنجاب جميعا من عناصر الحياة الاجتماعية، التي تتجلى فيها العلاقات الاجتماعية في أوضح صورها وأكثرها شيوعا (أي جماهيرية).

لذلك كانت قضية ماهية الإنسان دائما هي ما يسمى بقضية «الطبيعة البشرية»، أو قضية «الإنسان عامة». إنها إذن محاولة لخلق علم الإنسان (فلسفة) الذي ينطلق من مفهوم «متكامل» للإنسان (21)، أي من تجريد يتسع ليشمل كل ما هو «إنساني». ولكن هل يكون الـ«الإنساني» كمفهوم وكحقيقة متكاملة نقطة البداية أم النهاية في البحث. ألا يحتمل أن تكون المحاولة كلها من مخلفات النظرة «اللاهوتية» أو «الميتافيزيقية»، طالما أنهتا تفترض أن الإنسان هو نقطة البداية؟ لا يجوز اختزال الفلسفة إلى «أنثربولوجيا» طبيعة naturalistic anthropology: فطبيعة النوع البشري لا ترجع إلى الطبيعة «البيولوجية» للإنسان.

ليست الفروق البيولوجية بين البشر، كالجنس وشكل الجمجمة ولون البشرة... الخ هي التي يعتد بها في التاريخ. (ويمكن اختزالها فنقول: أن «الإنسان هو ما يأكله». فهو يأكل القمح في أوروبا والأرز في آسيا،... الخ. بل يمكن اختزالها مرة أخرى، فنقول أن: «الإنسان هو البلد الذي يعيش فيه»، طالما أن معظم غذائه يرتبط بصفة عامة بالبلد الذي يعيش فيه). ولم يكن لـ«الوحدة البيولوجية» وزن كبير في التاريخ في أي وقت من الأوقات: الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي كان يأكل لحم بني جنسه، عندما كان اقرب إلى «الحالة الطبيعية»، وعندما كان غير قادر على زيادة ما ينتجه من الطيبات الطبيعية

بالطرق الصناعية. ولم تكن قد خلقت بعد «ملكة التفكير» أو «العقل» وحدة البشر. ولا يمكن اعتبارها حقيقة «موحِّدة» (للبشر) a unitary fact لأنهما يمثلان مفهوما صوريا، لا تاريخي ولا جدلي Categ orical (22) ليس «الفكر»، بل ما يعتقده الناس فعلا، هو ما يُوحِّد البشر ويفرقهم.

إن أفضل إجابة هي: أن «الطبيعة البشرية» هي «مركب من العلاقات الاجتماعية»، لأنها تتضمن فكرة الصيرورة (الإنسان «يصير»، إنه يتغير باستمرار بتغير العلاقات الاجتماعية)، ولأنها ترفض مقولة «»الإنسان عامة man in general.

تتجسد العلاقات الاجتماعية في جماعات مختلفة من البشر يفترض وجود كل منها وجود الأخرى، ووحدتها وحدة جدلية وليست شكلية. فالإنسان ارستقراطي بقدر ما هو قن... الخ (23).ويمكننا أيضا أن نقول أن الطبيعة البشرية هي «التاريخ» 'والطبيعة البشرية بهذا المعنى هي الروح spirit، إذا سلمنا بان التاريخ مرادف للروح، وأضفينا على التاريخ معنى «الصيرورة» التي تحدث في إطار من الاتفاق على عدم الاتفاق discors concordia، (discordant concord) صيرورة لا تنطلق من الوحدة ولكنها تنطوي على إمكانية تحققها.

لهذا السبب، لا يمكن أن تنحصر الطبيعة البشرية في شخص بعينه، فهي تتجسد في تاريخ النوع البشري كله (واستخدامنا لكلمة «نوع» Species، وهي من مفردات المذهب الطبيعي، له دلالة في ذاته) بالرغم من أن لكل شخص سماته الخاصة التي تبرز عندما تتناقض مع سمات الآخرين. وينبغي أن ننظر إلى تصور «الروح» في الفلسفة التقليدية، وتصور «الروح» في الفلسفة التقليدية، وتصور «الطبيعة البشرية» في علم الحياة، باعتبارهما «طوبويات علمية» حلت محل اليوتوبيا الكبرى، يوتوبيا الطبيعة البشرية التي علينا أن نبحث عنها في الله. (وفي البشر باعتبارهم أبناء الله)، وهما تدلان على المعاناة التاريخية التي لا تنتهي وطموح عقلاني عاطفي، الخ.

وصحيح أيضا، أن الأديان التي تؤكد المساواة بين البشر باعتبارهم أبناء الله، والفلسفات التي تؤكد المساواة بينهم،

باعتبارهم يشتركون في ملكة التفكير، يعبران عن الحركات الثورية المعقدة (تغيير العالم القديم وتغيير العالم الوسيط على التوالي)، التي صنعت أقوى الحلقات في سلسلة التطور التاريخي.

ويبدو أن الفكرة القائلة أن الجدل الهيغيلي كان آخر تعبير عن هذه الروابط التاريخية الكبرى، وأن الجدل ينبغي أن يتحول من تعبير عن التناقضات الاجتماعية إلى جدل تصوري محض بعد اختفاء هذه التناقضات، يبدو أن هذه الفكرة هي أصل كل الفلسفات الحديثة، كفلسفة كروتشه التي تقوم على أساس طوباوي.

وفي التاريخ تتمثل «المساواة» الحقيقية، أي مدى الارتقاء «الروحي» لـ«الطبيعة البشرية»، باعتبارها عملية تاريخية، في نسق الجمعيات «الخاصة والعامة»، «العلنية والسرية»، يشكل جزءا من نسيج «الدولة» أو النظام السياسي العالمي.

إن ما نبحثه هنا، هو أشكال «المساواة» بين أعضاء الجمعية الواحدة كما يحسون بها، و«اللامساواة» بين جمعية وأخرى. وهي مساواة أولا مساواة حقيقة، بقدر وعي الناس بها، أفرادا أو جماعات. وبهذه الطريقة، نصل أيضا إلى المساواة أو التسوية بين «الفلسفة والسياسة»، بين الفكر والعمل، أي نصل إلى فلسفة الممارسة. كل شيء سياسة، حتى الفلسفة أو الفلسفات (انظر الملاحظات حول طبيعة الإيديولوجيات). و«الفلسفة» الوحيدة هي التاريخ في حركته، أي الحياة ذاتها. في هذا السياق، يمكننا فهم الأطروحة القائلة أن البروليتاريا الألمانية هي الوارثة للفلسفة الألمانية الكلاسيكية -ويمكن القول أن مفهوم الهيمنة/القيادة hegemony الذي نظره وحققه اليتش Ilich (لينين) هو أيضا حدث «ميتافيزيقي» عظيم.

التقدم والصيرورة

أهمها شيئان مختلفان، أم أنهما وجهان لمفهوم واحد؟ التقدم إيديولوجية: الصيرورة مفهوم فلسفي. «التقدم» يتوقف على وجود عقلية من نوع خاص، ساهمت في تكوينها بعض العوامل الثقافية المحددة تاريخيا: «الصيرورة» مفهوم فلسفي قد يخلو من فكرة «التقدم». تتضمن فكرة التقدم إمكانية القياس

الكمي والكيفي لـ«الأكثر» و«الأفضل». وهذا يفترض بالضرورة وجود مقياس «محدد» أو قابل للتحديد. غير أن الماضي، أو طورا معينا من أطواره، أو جانبا من جوانبه القابلة للقياس، الخ، هو الذي يعطينا هذا المقياس (وهذا لا يعني أن هناك نظاما متريا لقياس التقدم).

كيف ولدت فكرة التقدم؟ هل يمثل ميلادها حدثا ثقافيا جوهريا، يؤذن بمطلع عصر جديد؟ يبدو أنه كذلك.

ارتبط مولد فكرة التقدم وتطورها بانتشار الوعي بتوصل البشرية إلى علاقة معينة بين المجتمع والطبيعة (ويتضمن مفهوم الطبيعة مفهومي الصدفة و«اللامعقولية» irrationality) من شأنها أن تجعل البشرية ككل أكثر ثقة بمستقبلها، وأنه يمكنها أن نفكر بصورة «عقلانية» في الخطط التي تحكم كل جوانب حياتها.

لجأ ليوباردي leopardi إلى ضرب المثل بثورة البراكين ليحارب فكرة التقدم، أي تلك الظواهر الطبيعية التي لا سبيل حتى الآن لمقاومتها وعلاجها. غير أن هناك قوى لم يكن هناك سبيل إلى مقاومتها، كالمجاعات والأوبئة وأمكن الآن التغلب عليها.

لاشك أن إيديولوجية التقدم كانت إيديولوجية ديموقراطية. ولا شك أيضا أنها لعبت دورا سياسيا في تكوين الدول الدستورية الحديثة، الخ. ومن المؤكد أيضا أنها لم تعد في أوجها. هذا هو حالها، ولكن بأي معنى؟ لا بمعنى فقدان الإيمان بإمكانية السيطرة العقلانية على الطبيعة، وإنما بمعنى أنها إيديولوجية «ديموقراطية».

وبعبارة أخرى، أصبح «حملة لواء» التقدم الرسميون عاجزين عن تحقيق هذه السيطرة، لأنهم قد خلقوا قوى مدمرة، كالأزمات والبطالة،... الخ، لا تقل خطرا وترويعا عن قوى الماضي المدمرة. (والآن ينسى «المجتمع» قوى الماضي، وإن لم تنسها كل عناصره. فلا يزال الفلاحون لا يفهمون معنى «التقدم»، فهم يعتقدون أنهم مازالوا تحت رحمة قوى الطبيعة، والمصادفة، لا تزال عقليتهم هي عقلية العصور الوسطى «السحرية» والدينية).

ليست أزمة التقدم إذن أزمة فكرة التقدم ذاتها، بل أزمة الحاملين للوائها، الذين أصبحوا بدورهم جزءا من قوى الطبيعة التي يراد السيطرة عليها. في ظل هذا الوضع تكون الهجمات التي تشن على فكرة التقدم شديدة التحيز، وتحركها دوافع المصلحة.

أيمكن أن تنفصل فكرة التقدم عن فكرة الصيرورة؟ يبدو أن هذا غير ممكن. لقد ولدت الفكرتان في عصر واحد، كسياسة (في فرنسا)، وكفلسفة (في ألمانيا: ثم تطورت فيما بعد في ايطاليا).

لقد انطوت فكرة «الصيرورة» على محاولة لإنقاذ أكثر جوانب فكرة «التقدم» تحددا، وهي الحركة، والحركة الجدلية بالتحديد. وهذا يمثل تطورا عميقا، لأن هناك ميلا للربط بين فكرة التقدم والمفهوم المبتذل للتطور.

ومن مقال لـ ألدو كاباسّو Aldo Capasso منشور في مجلة L'Italia letteraria في 4 ديسمبر/كانون الأول 1932، استشهد بفقرتين تتجلى فيهما الشكوك الشائعة في هاتين القضيتين:

«حتى هنا، يشيع موقف السخرية من تفاؤل النزعة الإنسانية والديموقراطية التي عرفها القرن التاسع عشر.

وليس ليوباردي Leopardi الوحيد الذي يتحدث عن «التقدم» باعتباره «قدرا»، وثمة قناع صمم بذكاء لفكرة «التقدم»، يتمثل في فكرة «الصيرورة» المثالية، التي ستظل تاريخيا، في رأينا، فكرة ايطالية أكثر منها ألمانية. ولكن ما قيمة النضال إلى ما لانهاية في سبيل صيرورة لا يمكن أن تقارن بالمنفعة المادية؟

وفي غياب معيار لما يعتبر خطوة «نهائية» لا رجوع فيها، لا يكون لدينا وحدة قياس لهذا «التقدم».

فضلا عن أنه لا ينبغي لنا كبشر حقيقيين الإسراف في الاعتقاد بأننا أفضل من الرومان، أو المسيحيين الأوائل مثلا. لأننا لو حملنا التقدم على معناه المثالي البحت لاعتبرنا جميعا

«فاسدين»، واعتبر كل الذين كانوا يعيشون في تلك العصور «كاملين»، بل قديسين.

تبقى أذن، فكرة التقدم اللانهائي المضمرة في مفهوم الصيرورة، فكرة غير مبررة إلى حد ما من وجهة النظر الأخلاقية، متى سلمنا بأن «الرقي» الخلقي حقيقة فردية، ويمكننا أن نستنتج أن العصر الأخير برمته أسوأ على المستوى الفردي... عندئذ نتبين أن فكرة الصيرورة فكرة وهمية سواء على مستوى الفكر أو على مستوى الواقع. كان كروتشه –كما هو معروف- ينكر قيمة ليوباردي كمفكر، زاعما أن التشاؤم والتفاؤل موقفان عاطفيان، وليسا موقفين فلسفيين.

قد يقول المتشائم أن المفهوم المثال للصيرورة مفهوم تفاؤلي وعاطفي، طالما أن المتشائم والمتفائل (ما لم يحركهما الإيمان بالمتعالي Transcendent) ينظران إلى التاريخ بنفس الطريقة: ينظران إلى نهر متدفق ليس له مصب، ثم يؤكدان إما على كلمة «نهر»، أو على أنه «ليس له مصب» حسب حالتهما الذهنية. أحدهما يقول ليس هناك مصب، وإنما هناك استمرارية وموجات متلاحقة، كما في أي نهر ينساب في انسجام وتناغم، استمرارية الماضي في الحاضر. ويقول الآخر: هناك استمرارية، ولكن ليس للنهر مصب.

وباختصار، ينبغي ألا ننسى أن التفاؤل كالتشاؤم عاطفة.

وتبقى الحقيقة، أن أية فلسفة لا بد أن تصوغ موقفها عاطفيا إما في صورة تشاؤم أو في صورة تفاؤل، الخ.

ليس فكر كاباسّو Capasso فكرا متسقا تماما، وتعبر طريقته في التفكير عن حالة ذهنية شائعة: التعالي الشديد وعدم الثقة بالنفس، والفكر المفكك، والسطحية البالغة. وكثيرا ما يفتقر إلى الإخلاص والأمانة الفكرية والاتساق المنطقي الشكلي الذي لا غنى عنه.

لا يزال السؤال قائما: ما هو الإنسان؟ ما هي الطبيعة البشرية؟ إذا عرفنا الإنسان كفرد تعريفا سيكولوجيا وتأمليا، فسوف تبقى قضايا التقدم والصيرورة بلا حل، أو ستبقى مجرد قضايا لفظية.

أما إذا نظرنا إلى الكانسان باعتباره مجمل العلاقات الاجتماعية، فسوف تبدو عندئذ أية مقارنة بين الناس عبر الزمن مستحيلة، لأننا بصدد موضوعات مختلفة إن لم تكن غير متجانسة. ولما كان الإنسان هو جماع ظروفه المعيشية، فإنه يمكننا وضع مقياس كمي للفروق بين الماضي والحاضر، طالما أنه يمكننا قياس سيطرة الإنسان على الطبيعة والمصادفة.

ليست الإمكانية هي الواقع، وإن كانت حقيقة في ذاتها. ومعرفة ما إذا كان يمكن للإنسان أن يفعل شيئا أمر له أهميته في تقييم ما أنجزه فعلا. الإمكانية possibity تعني «الحرية». ومقياس الحرية يدخل في مفهوم الإنسان. أن يكون لدى الناس الإمكانيات الموضوعية لتجنب الموت جوعا، وأن يموتوا فعلا أمر له أهميته على ما نظن. غير أن توفر الظروف الموضوعية، والإمكانيات، أي الحرية، لا يكفي وحده: فلابد أن «نعرفها»، وأن نعرف كيف نستخدمها، وأن نريد استخدامها. الإنسان بهذا المعنى إرادة محددة concrete will، أي إعمال الإرادة المجردة abstract will، أو الدافع الحيوي vital impulse (24) فعلا للوسائل للعملية التي تحقق هذه الإرادة. فالناس هم الذين يصنعون شخصيتهم، 1-بتوجيه إرادتهم في اتجاه محدد وعملي («عقلاني») 2-بتحديد الوسائل الكفيلة بجعل هذه الإرادة عملية ومحددة وليست تحكمية. 3-بالمساهمة في تغيير مجمل الظروف الملموسة لتحقيق هذه الإرادة بقدر استطاعتهم، وبالشكل الذي يحقق أفضل النتائج.

ينبغي أن ننظر إلى الإنسان باعتباره سبيكة تاريخية historical bloc تتألف من عناصر فردية وذاتية خالصة، ومن عناصر جمعية mass elements وموضوعية، أو مادية، يرتبط بها الفرد ارتبطا ايجابيا فاعلا.

إن تغيير الإنسان للعالم الخارجي، أي للنسق العام للعلاقات يعني أنه قد أصبح قوة وأنه ينميها.

إن الاعتقاد بأن «الرقي» الخلقي هو رقي فردي محض، اعتقاد واهم وخاطئ: فمركب العناصر المكونة للشخصية «متفردة». ولكن، لا يمكن لهذه الشخصية الفردية أن تحقق

ذاتها وأن تتطور ما لم يكن لها نشاط موجه إلى الخارج. يغير العلاقات الخارجية مع كل من الطبيعة والبشر الآخرين، بدرجات متفاوتة، في مختلف المجالات الاجتماعية التي يعيش فيها الإنسان، حتى أعظم هذه العلاقات جميعا، التي تجمع كل النوع البشري.

ولذا نقول، أن الإنسان «سياسي» في جوهره، لأنه يحقق «إنسانيته» أي «طبيعته البشرية» من خلال نشاطه لتغيير غيره من البشر، وتوجيهه الواعي لهم.

الفردية Individualism

حول ما يسمى بقضية «الفردية»، أي الموقف الذي اتخذته كل مرحلة تاريخية من وضع الفرد في العالم وفي الحياة التاريخية: ترجع أصول ما يسمى اليوم «فردية» إلى الثورة الثقافية التي جاءت بعد العصور الوسطى (النهضة والإصلاح الديني)، وهي تدل على موقف محدد من قضية الألوهية، وبالتالي من الكنيسة. إنها تعني الانتقال من الفكر الترانسندنتالي transcendental إلى الفكر الحلولي immanentism (25).

التحامل على الفردية الذي يدعو للرثاء، بدلا من نقد الفكر الكاثوليكي والرجعي، ذلك الشكل من «الفردية»، الذي أصبح اليوم معاد للنظرة التاريخية anti-historical، ويتجلى في التملك الفردي للثروة، في الوقت الذي يتزايد فيه باطراد الطابع الجماعي لإنتاج الثروة.

الكاثوليك هم آخر من يحق لهم التباكي على الفردية. ذلك أنهم كانوا دائما لا يعترفون بالشخصية السياسية إلا لمن كان مالكا. وهذا يعني أن الإنسان ليست له قيمة في ذاته كانسان، إلا بقدر ما يملك من الطيبات المادية. ماذا يعني أن يصبح الإنسان ناخبا إذا دفع ضريبة الرؤوس، وأنه يمكنه أن ينتمي إلى أي عدد من الجماعات السياسية-الإدارية بقدر ما يملك؟ ألا يعني هذا تدني قيمة «الروح» في مقابل «المادة»؟

إذا كان الإنسان المالك هو وحده الذي يعد «إنسانا»، وإذا كان من المحال أن يصبح كل إنسان مالكا، فلماذا يعتبر البحث عن

شكل للملكية يتيح للقوى المادية الإسهام في تكوين وتحسين الشخصية الإنسانية معادٍ لكل ما هو روحي؟

والواقع أنهم يسلمون مع ذلك ضمنا بأن «الطبيعة» البشرية لا تتمثل في الفرد وحده، بل تتمثل في وحدة الإنسان والقوى المادية. ومن هنا كان إخضاع القوى المادية السبيل الوحيد، بل أهم السبل في الواقع لانتصار الشخصية (26*).

فحص مفهوم الطبيعة البشرية

جذور الشعور بـ«المساواة»: الدين بتصوره لله كأب والبشر أبناؤه God-as-father and Man-as-Sons، ومن ثم فهم متساوون: الفلسفة، وفقا للحكمة المأثورة القائلة أن «الفلسفة ديموقراطية في ذاتها، طالما أنها تشير إلى اشتراك البشر في ملكه التفكير. لهذا، لم تخطئ الارستقراطية عندما اعتبرتها ضارة بمصالحها». علم الحياة: الذي أثبت المساواة «الطبيعة» (النفسية-البدنية) بينما كل أفراد النوع البشري، وكل إنسان ولد بنفس الطريقة، ... الخ. الإنسان فان: جون انسان إذن جون فان. جون مساو لكل البشر. ومن هنا كان الأصل العلمي الامبيريقي (العلم الامبيريقي الفولكلوري) للعبارة القائلة: «كلنا ولدنا عرايا».

تذكر الحكاية التي رواها شترتون Chesterton في قصته «سذاجة الأب براون»، عن رجل البريد والقزم صانع الآلات العجيبة. في الحكاية ملاحظة من هذا القبيل: «عجوز تعيش في قلعة ومعها عشرون خادما، تقول لزائرتها «أنا وحدي دائما»، وهنا أخبرها الطبيب أن الطاعون ينتشر، ونبهها إلى خطر العدوى، فهتفت «أن عددنا هنا كبير» (يوظف شيسترتون هذه الحكاية في خدمة الحبكة الروائية).

الفلسفة والديموقراطية

يمكننا أن نلحظ تزامن تطور الديموقراطية الحديثة وتطور أشكال معينة من المادية الميتافيزيقية والمثالية. كان الماديون الفرنسيون يلتمسون المساواة في اختزال الإنسان إلى إحدى فئات التاريخ الطبيعي، أي إلى أحد أفراد النوع البيولوجي، لا يتميز بصفات اجتماعية وتاريخية، بلا بمواهب طبيعية، تساوي فيها أساس بنو جنسه. وانتقل هذا التصور إلى الحس

المشترك التقليدي. فالمثل الشعبي يقول أننا «ولدنا جميعا عرايا» (إلا كان ما يؤكده الحس المشترك لم يسبق مناقشات المثقفين الإيديولوجيين).

وفي المثالية، نجد التأكيد القائل أن الفلسفة هي العلم الديموقراطي بامتياز، طالما أنها تشير إلى أن كل البشر يشتركون في ملكة التفكير. وتفسر هذه الحقيقة كراهية الارستقراطية للفلسفة، والحظر القانوني الذي فرضته طبقات النظام القديم على التعليم والثقافة.

الكم والكيف

طالما أنه لا يوجد كم بلا كيف، أو كيف بلا كم (اقتصاد بلا ثقافة، نشاط عملي بلا فكر، والعكس بالعكس)، فإنه أية مقابلة بين هذين الحدين لغو من الناحية المنطقية.

وإذا تأملنا مقولة التضاد بين الكم والكيف بكل تنويعاتها التافهة عند جوجليمو فرِّيرو Gugliemo Ferrero وشركاه، فإن ما نجده ليس إلا تضادا بين صورة وأخرى عن صور الكم والكيف. إنها بعبارة أخرى، مقولة سياسية، وليست قضية فلسفية. ولما كان الارتباط بين الكم والكيف ارتباطا لا ينفصم، فإن السؤال الذي يطرح هو: أيهما أجدى، أن يستخدم الإنسان قوة إرادته في تنمية الكم أم في تطوير الكيف؟ أي الجانبين يمكن السيطرة عليه بسهولة أكبر؟ أيهما يمكن قياسه بسهولة أكبر؟ أيهما يمكن الاعتماد عليه لإجراء تنبؤات أو رسم خطط للعمل؟ الإجابة هي، الكم بلا شك.

غير أننا إذا كنا نريد التأثير في الكم، أي تطوير الجانب «المادي» في الواقع، فهذا لا يعني إهمال «الكيف». وإنما نريد أن نطرح قضية الكم طرحا أكثر تحديدا وواقعية. أي أن تطوِّر الكيف بالطريقة الوحيدة التي تجعله قابلا للتحكم والقياس.

وترتبط هذه القضية بقضية أخرى، يعبر عنها المثل القائل: «عش أولا، ثم تفلسف بعد ذلك كما تشاء». غير أنه يستحيل الفصل بين العيش والتفلسف. ومع ذلك، للمثل مغزى عمليا، فالعيش يعني الانخراط في النشاط الاقتصادي على وجه

الخصوص، والتفلسف يعني الاهتمام بالنشاطات الفكرية في وقت الفراغ المخصص للتثقف.

غير أن هناك أناس «يعيشون» فقط، وهم مضطرون إلى العمل الشاق المهين، الذي لولاه لما أتيحت للآخرين فرصة التحرر من النشاط الاقتصادي لكي يتفلسفوا.

إن تغليب «الكيف» على «الكم» يعني ببساطة: عدم المساس بشروط محددة للحياة الاجتماعية تجعل من بعض الناس مجرد كم ومن الآخرين كيفا.

ما ألطف أن يعتقد المرء أنه احد أولئك الذين لهم الحق في تمثيل الذوق الرفيع والجمال والفكر وما شابه. فلا تكاد توجد امرأة في عالم الأناقة والمودة، لا تتصور أن مهمتها هي المحافظة على الذوق الرفيع والجمال!

النظرية والممارسة

قدم مفهوم وحدة النظرية والممارسة في تاريخ الأفكار بأشكال مختلفة، جديرة بالبحث عنها وتحليلها ونقدها، طالما أنه لا بد لأية رؤية للعالم، ولأية فلسفة أن تعني بهذه القضية. يقول الاكويني Aquinas والفلسفة المدرسية Scholasticism أن «مفهوم النظرية يتسع ليشمل الممارسة»، أي أنهما يؤكدان الصلة الضرورية بين نوع الأفكار ونوع الفعل. وقول ليبنتز Leibniz المأثور الذي كثيرا ما ردده المثاليون الايطاليون: «كلما كان الإنسان أكثر تأملا كلما كان عمليا». وقول ج.ب ڤيكو G.B.Vico «الحقيقة هي ما تحقق»، الذي كان موضع جدل كبير، وتأويلات متباينة (انظر كتاب كروتشه عن ڤيكو، وكتاباته السجالية الأخرى)، وطوره كروتشه في اتجاه مثالي، وأصبح معناه، أن المعرفة هي صورة من صور الفعل، وأن الإنسان يعرف ما يفعله (ولفظ «يفعل» هنا، له معنى خاص، فهو يعني في النهاية «يعرف»، وهو تحصيل حاصل. ومع ذلك، ينبغي النظر إلى هذا المفهوم من حيث صلته بالمفهوم الذي تعتنقه فلسفة الممارسة).

لما كان كل فعل هو محصلة لإرادات متباينة، تتفاوت قوة، ووعيا، وتجانسا مع الإرادة الجماعية باعتبارها كلا مركبا، فإن النظرية التي تناسب هذا الفعل والمتضمنة فيه سوف

تكون بالتأكيد توليفة من معتقدات ووجهات نظر هي أيضا غير مرتبة وغير متجانسة. ومع ذلك، يوجد في هذه الحدود تلاحم بين النظرية والممارسة.

يمكننا أن نطرح قضية وحدة النظرية والممارسة على النحو التالي: يمكن بناء نظرية استنادا إلى واقع محدد، نظرية يمكنها إذا ما توحدت مع العناصر الحاسمة في الواقع ذاته أن تعجل العملية التاريخية الجارية، وأن تجعل الممارسة بكافة عناصرها أكثر تجانسا واتساقا وفاعلية، أي أنها تزيد من إمكاناتها إلى أقصى حد: وبالمقابل، إذا افترضنا وجود موقف نظري محدد فإنه يمكن عندئذ تنظيم العنصر العملي اللازم لكي تتحول النظرية إلى وواقع. توحد النظرية والممارسة عمل نقدي، تثبت الممارسة من خلاله عقلانيتها وضرورتها، وتثبت النظرية واقعيتها وعقلانيتها.

هذا هو الداعي لإثارة قضية وحدة النظرية والممارسة، لاسيما في اللحظات الانتقالية في التاريخ، أي تلك اللحظات التي تبلغ فيها سرعة حركة التحول أقصاها. لأن القوى التي انطلقت من عقالها تكون عندئذ في حاجة إلى مبرر لكي تصبح أكثر فاعلية وانتشارا. عندئذ تتكاثر البرامج النظرية التي تحتاج بدورها إلى مبرر واقعي، حتى يمكن للحركات العملية أن تستوعبها، فتصبح أكثر عملية وواقعية.

البنية والبنية الفوقية

ينبغي أن ننظر إلى العبارة التي تتضمنها «مقدمة لمساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» ومؤداها، أن الناس يكتسبون الوعي بصراعاتهم البنيوية على صعيد الإيديولوجيات، باعتبارها تأكيدا له قيمة معرفية، لا مجرد قيمة سيكولوجية أو أخلاقية. ومن هنا كان لمبدأ القيادة النظرية-العملية theortical-practical principle of hegemony أيضا مغزى معرفي، وهنا نجد أعظم إسهامات إليتش (بينين) النظرية في فلسفة الممارسة.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نقول أن إليتش قد ارتقى بالفلسفة كفلسفة، بقدر ارتقائه بالنظرية والممارسة السياسية.

إن إنشاء جهاز قيادي hegemonic apparatus يحتم إصلاح الوعي وطرائق المعرفة، طالما أنه يخلق أرضية أيديولوجية جديدة: إنه حقيقة معرفية، أي حقيقة فلسفية.

وبلغة كروتشه نقول: إنه إذا نجح المرء في تقديم أخلاق جديدة تتفق مع رؤية جديدة للعالم، فهذا يعني في النهاية أنه يقدم أيضا هذه الرؤية، انه بعبارة أخرى يحتم إصلاح الفلسفة برمتها.

تشكل الأبنية والأبنية الفوقية «سبيكة تاريخية». أي أن مجمل الأبنية الفوقية المعقدة والمتناقضة والمتنافرة، هي انعكاس لمجمل علاقات الإنتاج. يمكننا أن نستنتج من هذا أن منظومة شمولية من الإيديولوجيات a totalitarian System of ideologies هي وحدها التي يمكن أن تعكس بصورة عقلانية تناقض البنية، ووجود الشروط الموضوعية لتثوير الواقع.

وإذا تكونت جماعة اجتماعية متجانسة إيديولوجيا تماما، فهذا يعني توفر كل الشروط اللازمة لهذا التثوير، أي أن «العقلاني» rational حقيقة واقعة (27).

هذا التفكير يستند إلى العلاقة المتبادلة الضرورية بين البنية والبنية الفوقية، وهذه العلاقة المتبادلة ليست سوى الجدلية الحقيقية.

مصطلح كثارسيس

The term catharsis

يمكن استخدام مصطلح « كثارسيس» catharsis بمعنى الانتقال من اللحظة الاقتصادية المحض (أو الأنانية-الشهوانية egoistic-passional) إلى اللحظة الأخلاقية-السياسية ethioco-political moment (28)، أي إلى أرقى صورة لتحول البنية في وعي الناس إلى بنية فوقية. وهذا يعني الانتقال من «الموضوعي» إلى «الذاتي»، من «الضرورة» إلى «الحرية». عندئذ، لا تعود البنية قوة خارجية تسحق الإنسان، وتشكله على صورتها وتجعله سلبيا، بل تتحول إلى أداة للحرية، لخلق نموذج أخلاقي-سياسي جديد ethico-

politica form ومنبع لمبادرات جديدة. إن تحديد اللحظة «الكثارسية» cathartic moment هو في رأيي نقطة البداية في فلسفة الممارسة كلها. وتتطابق العملية الكثارسية cathartic process مع سلسلة المركبات chain of synthesises الناشئة عن تطور الدياليكتيك (29*).

«الشيء في ذاته» في فلسفة كانط

The Kantian Noumenon

قضية «الوجود الموضوعي الخارجي للواقع» the external objectivity of the real من حيث صلته بمفهوم «الشيء في ذاته» thing in itself ، وبالمفهوم الكانطي له noumenon.

يصعب فيما يبدو، استبعاد الافتراض القائل أن «مفهوم الشيء في ذاته» مشتق من مفهوم «الوجود الموضعي الخارجي للواقع»، ومما يسمى بالواقعية الإغريقية المسيحية Graeco.Christian realism (أرسطو، والاكويني). ويتجلى أيضا هذا الاشتقاق في نشأة الكانطية والنقدية الجديدتين كنتاج لتيار المادية المبتذلة والفلسفة الوضعية.

إذا كانت الحقيقة هي ما نعرفه، وكانت معرفتنا باستمرار –أي لا توجد فلسفة نهائية لأنها محددة تاريخيا- فإنه يصعب أن نتصور أن الحقيقة تتغير نتيجة لما يحدث فينا من تغيرات. هذا أمر يصعب على الحس المشترك بل وعلى الفكر العلمي أن يقبله. يقال في كتاب «العائلة المقدسة» (30)، أن الواقع كله يتمثل في الظواهر phenomena، وأنه لا يوجد شيء وراءها. وهذا صحيح، ولكن ليس من السهل إثباته. ما هي الظواهر؟ أهي شيء موضوعي له وجود في ذاته، ولذاته، أم هي صفات جردها الإنسان بحكم اهتماماتها العملية (الحاجة إلى اكتشاف نظام في العالم، وإلى وصف الأشياء وتصنيفها، وهي حاجة تتصل بالمصالح العملية غير المباشرة والمستقبلية).

وإذا سلمنا بأن معرفتنا للأشياء ليست إلا معرفتنا لأنفسنا، لحاجاتنا ولمصالحنا، أي أن معرفتنا هي بنية فوقية (أو فلسفية ليست نهائية non-difnitive philosophy) أمكننا تصور

وجود شيء حقيقي يتجاوز هذه المعرفة –لا بالمعنى الميتافيزيقي لـ«الشيء في ذاته» noumenon، أو «إله لا نعرفه» unknown God أو «لا يمكن التوصل إلى معرفته»- وإنما بالمعنى المحدد للجهل «النسبي» بالواقع. أي أن هناك شيئا لا يزال مجهولا، ولكننا سوف نعرفه في يوم من الأيام، عندما تصبح الأدوات المادية والفكرية التي تملكها البشرية أفضل وأكمل، أي عندما تتغير ظروفها للتكنيكية والاجتماعية في اتجاه تقدمي.

إن ما نفعله إذن هو تنبؤ تاريخي، إنه مجرد تفكير يسقط على المستقبل، عملية تطور مماثلة لتلك التي حدثت، والتي لا تزال تحدث حتى اليوم.

وعلى أية حال، ينبغي أن ندرس كانط، وأن نعيد فحص تصوراته ومفاهيمه بدقة.

التاريخ وضده

History and Anti-History

مما هو جدير بالملاحظة، أن الجدل الراهن الدائر بين «التاريخ وضده anti-History (النظرية التاريخية والنظرة المضادة لها -المترجم)، ليس إلا تكرار بلغة الثقافة الفلسفية الحديثة للجدل الذي جرى في نهاية القرن الماضي بلغة الفلسفة الطبيعية naturalism والفلسفة الوضعية حول ما إذا كان التقدم في الطبيعة والمجتمع يتحقق بـ«قفزات» أم بالتطور التدريجي المطرد. وهو بالذات الجدل الذي انخرطت فيه أجيال سابقة، سواء في حقل العلم الطبيعي (نظريات كوڤييه Cuvier)، أو في حقل الفلسفة (حيث يمكننا أن تجده في فلسفة هيغل)»

ينبغي أن نعالج تاريخ هذه القضية بكل تجلياتها الملموسة والهامة. وسوف نجد أنها كانت دائما قضية معاصرة، طالما أن هناك محافظون ويعاقبة، أي تقدميون ورجعيون في كافة العصور.

وتتمثل الأهمية النظرية لهذا الجدل في انه يحدد نقطة تحول أية رؤية للعالم «منطقيا» إلى الأخلاق التي تلائمها، حيث

يتحول التأمل إلى فعل، وتتحول الفلسفة إلى العمل السياسي الذي يستند إليها. أي تحول رؤية العالم، والتأمل والفلسفة إلى «حقيقة واقعة»، طالما أنها تهدف إلى تغيير العالم وتثوير الواقع. يمكننا إذن أن نقول أن هذه هي الرابطة الأساسية في فلسفة الممارسة، نقطة تحولها إلى واقع يعيش تاريخيا أي اجتماعيا، (وليس فقط في عقول الأفراد)، أي عندما لا تعود فلسفة تحكيمية، وتصبح ضرورية –عقلانية- حقيقية.

إنها بالتحديد قضية الرؤية التاريخية للأمور. وإذا كان كل هؤلاء النيتشويون الدجاولون المتمردون قولا لا فعلا على كل قائم، وضد كل ما هو متعارف عليه، قد قبلوا هذه الرؤية في النهاية، فبدت بعض المواقف غير جادة، فهذا لا يعني الاسترشاد بالدجالين في حكمنا على الأمور.

وفي مواجهة مُودّة التمرد، والولع بالتفكير الرَّغبي والتجريد، لا بد أن تفلت النظر إلى الحاجة إلى «رصانة» الكلمات و«اتزان» المواقف. غير أن هذه مسألة تتعلق بالأسلوب وليست مسألة «نظرية».

ويبدو لي أن النموذج الكلاسيكي لتحول رؤية للعالم إلى قاعدة عملية للسلوك، هو مذهب القضاء والقدر الكلفني، الذي ولد أعظم الدوافع للمبادرة العملية عرفها التاريخ حتى الآن مثلما تحولت كل أشكال الحتمية الأخرى في مرحلة معينة إلى روح المبادرة وإلى إرادة جماعية جبارة.

الفلسفة التأملية

Speculative Philosophy

من الخطأ إخفاء الصعوبات التي أبرزتها مناقشة ونقد الطابع «التأملي» Speculative لبعض المذاهب الفلسفية، و«الرفض» النظري للشكل التأملي للمفاهيم الفلسفية.

وهنا تثور الأسئلة التالية:

1-هل عنصر «التأمل» عنصر تتميز به أية فلسفة، وهل هو الشكل الوحيد الذي لا بد أن يتخذه أي بناء نظري بمعنى، هل «التأمل» مرادف للفلسفة وللنظرية؟

2-أم أن السؤال الذي ينبغي أن يطرح هو سؤال و«تاريخي»؟ أهي قضية تاريخية، وليست قضية نظرية، بمعنى أن أية رؤية للعالم، تتخذ في طور معين من تاريخها شكلا «تأمليا» يمثل ذروة تطورها وبداية انحلالها؟

مقارنة وصلة ذلك بتطور الدولة التي تنتقل من الطور «الاقتصادي-الطائفي» economic-corporate phase إلى طور «الهيمنة» hegemonic phase، (أي طور القبول الايجابي active consent).

ويمكن القول، أن كل ثقافة لها لحظتها التأملية، ولحظتها الدينية، التي تتطابق مع عصر الهيمنة الكاملة للجماعة الاجتماعية التي تعبر عنها. وربما تطابقت تماما مع لحظة انهيار هيمنتها الحقيقية وتحللها على مستوى القاعدة، غير أن هذا الانهيار والرغبة في مقاومته هو بالتحديد ما يدفع المذهب الفكري إلى أن يحسن نفسه كدوغما، ويتحول إلى «إيمان» متعال transcendental faith. ولهذا نجد أن ما يسمونه عصر انحطاط (الذي يشهد انهيار العالم القديم) يتميز بشكل رفيع وراق من الفكر «التأملي».

على النقد أن يحلل التأمل الفلسفي speculation إلى عناصره الحقيقية باعتباره إيديولوجية سياسية وأداة للنشاط العملي. وسوف يكون لهذا النقد ذاته، مع ذلك، طوره التأملي الخاص الذي يمثل ذروته.

والسؤال المطروح هو: أيمكن أن تكون هذه الذروة بداية طور تاريخي من نوع جديد، تتداخل فيه عضويا الحرية والضرورة، ويخلو من التناقضات الاجتماعية، فيصبح الجدل الوحيد هو جدل الفكرة، جدل التصورات، ولا يعود جدل القوى التاريخية؟

تصف الفقرة الواردة في كتاب «العائلة المقدسة» عن المادية الفرنسية نشأة فلسفة الممارسة وصفا جيدا وواضحا. إنها «المادية» التي اكتملت –بفضل جهود الفلسفة التأملية ذاتها– وإن اندمجت في الهيومانية humanism. ولم يبق بعد اكتمال الفلسفة المادية القديمة غير الفلسفة الواقعية philosophical realism.

وثمة نقطة أخرى جديرة بالنظر هي: معرفة ما إذا كان مفهوم «الروح» في الفلسفة التأملية هو نسخة معدلة من مفهوم «الطبيعة البشرية» القديم، الذي تميزت به فلسفات التعالي philosophies of transcendence، والمادية المبتذلة، أي معرفة ما إذا كان مفهوم «الروح» هو مفهوم «الروح القدس» القديم ليس إلا، بعد تحويله إلى مفهوم نظري. إذا صح هذا لأمكن القول أن الفلسفة المثالية لاهوتية في جوهرها.

ألم يقدم «التأمل» speculation (بمعناه المثالي) لإصلاح الفلسفة نمطا جديدا من فلسفة التعالي يتميز بمفاهيم حلولية immanentist conceptions؟ تبدو فلسفة الممارسة كما لو كانت الرؤية «الحلولية» المتسقة الوحيدة. إن كل الفلسفات التاريخانية ذات الطابع التأملي بوجه خاص، تستحق أن يعاد تمحيصها ونقدها.

ويمكن تأليف كتاب جديد بعنوان «ضد كروتشه» على غرار «ضد ديهرنغ» Anti-Duhring، يجمع ما بين الهجوم على الفلسفة التأملية، والهجوم على الفلسفة الوضعية والميكانيكية والأشكال المنحطة لفلسفة الممارسة ذاتها.

«موضوعية» المعرفة

يرى الكاثوليك أن «نظرية المثالية تقوم بأكملها على إنكار موضوعية كل معرفتنا، وعلى الواحدية المثالية idealist monism لـ«الروح» Spirit (وهي مرادف للواحدية الوضعية لـ«المادة» positivistic monism of matter. والله، وهو أساس الدين، ليس له في هذا التصور وجود موضوعي خارجي، وإنما هو من صنع العقل. لا تقل المثالية إذن عن المادية من حيث تعارضها الجذري مع الدين» (*31).

يمكن معالجة قضية «موضوعية المعرفة» وفقا لفلسفة الممارسة، انطلاقا من الفقرة الواردة في «مقدمة لمساهمة في نقد الاقتصاد السياسي»، التي تقول:

أن «البشر يصبحون واعين (بالصراع بين قوى الإنتاج المادية وعلاقات الإنتاج) على الصعيد الإيديولوجي»، على صعيد الأشكال القانونية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية. ولكن، هل يقتصر هذا الوعي على الصراع بين قوى الإنتاج المادية وعلاقات الإنتاج طبقا للمعنى الحرفي للنص، أم أنه يشمل أيضا كل أشكال المعرفة الواعية؟

هذه هي النقطة التي علينا أن نفكر فيها، والتي يمكن معالجتها مع مجمل النظرية الفلسفية في أهمية الأبنية الفوقية. فما هو المقصود في هذه الحالة بمصطلح «واحدية» monism؟ إنه لا يعني بالتأكيد واحدية مثالية أو مادية، بل يعني وحدة الأضداد في الفعل التاريخي الملموس، أي في النشاط البشري (التاريخ-الروح)، الذي يرتبط ارتباطا لا ينفصم بطراز من «المادة» المنظمة (التي تحولت إلى مادة تاريخية historicised، بتغير طبيعة الإنسان. إنها فلسفة الفعل Philosophy of the act (الممارسة praxis، التطور) ولكنها ليست فلسفة الفعل «النقي» pure act (32)، بل فلسفة الفعل الحقيقي «غير النقي» impure act، الفعل الأرضي، الدنيوي بكل معنى الكلمة.

البرغماتية والسياسة

يبدو أنه لا يمكن نقد «البرغماتية» (كما نجدها عند جيمس James، وغيره...)، دون أن نأخذ في الاعتبار السياق التاريخي الانجلوسكسوني الذي ولدت فيه وتطورت.

وإذا كان صحيحا أن أية فلسفة هي «سياسة»، وأن أي فيلسوف هو سياسي في جوهره، فإن هذا يصدق من باب أولى على البرغماتي الذي يؤسس الفلسفة على «المنفعة» المباشرة. ومثل هذه الفلسفة (كحركة) غير متصوره في البلدان الكاثوليكية، حيث انفصل الدين عن الحياة الثقافية منذ عصر النهضة والإصلاح الديني المضاد Counter Reformation، ولكنها متصورة في البلدان الأنجلوسكسونية، حيث يرتبط الدين بالحياة الثقافية اليومية، ولم يتمركز بيروقراطيا، ولم يتحول فكريا إلى دوغما Dogma.

لقد أفلتت البرغماتية على أي من المجال الديني الوضعي، واتجهت إلى خلق أخلاق دنيوية Secular morality (وإن لم يكن على النمط الفرنسي)، أي خلق «فلسفة شعبية» أرقى من الحس المشترك. وهي الآن، أقرب إلى «الحزب الإيديولوجي» ideological party (33) منها إلى المذهب الفلسفي.

خذ مثلا المبدأ البرغماتي كما شرحه جيمس:

«إن أفضل طريقة لمناقشة النقاط المختلفة في أي نظرية، هي أن تبدأ بتحديد الفروق العملية التي تترتب على ثبوت صحة هذا الخيار أو ذاك».

وهذا يبين لنا الطابع السياسي المباشر لفلسفة البرغماتيين. أما الفيلسوف «المنفرد» الايطالي أو الألماني فارتباطه بـ«الممارسة» ارتباطا غير مباشر، عبر سلسلة طويلة من الحلقات الوسيطة. بينما يريد البرغماتي أن يكون ارتباطه بالممارسة ارتباطا مباشرا. ومع ذلك، قد يبدو الفيلسوف الايطالي أو الألماني «عمليا» أكثر من البرغماتي الذي يحكم على الأمور استنادا إلى الواقع الراهن بالمعنى الدارج. ذلك أنه يتطلع إلى غاية أسمى، ويميل (إذا كان لديه ميل أصلا) إلى الارتقاء بالمستوى الثقافي الحالي.

ويمكن اعتبار هيغل المبشر النظري بالثورات الليبرالية في القرن التاسع عشر. أما البرغماتيون فأقصى ما فعلوه هو الإسهام في حركة إنشاء نوادي الروتاري، وتبرير الحركات المحافظة والرجعية ــ تبريرها بالمعنى الحقيقي للكلمة، وليس فقط مثلما فعل هيغل في تبريره للدولة البروسية، الذي شوهته المساجلات.

الأخلاق

مبدأ كانط القائل: «تصرف كما لو كان تصرفك سيصبح قاعدة لسلوك كل الناس في الظروف المماثلة»، ليس بالبساطة والوضوح كما يبدو لأول وهلة. فما هو المقصود بـ«الظروف المماثلة»؟ أهي الظروف الآتية التي يتصرف في ظلها الإنسان، أم الظروف العامة الأساسية المعقدة، التي تتطلب معرفتها بحثا نقديا طويلا ومفصلا؟ (قاعدة الأخلاق

السقراطية، حيث العقل والحكمة أساس السلوك «الأخلاقي». فالإثم يرجع إلى الجهل، والسعي إلى المعرفة النقدية هو الأساس الذي تقوم عليه أخلاق أرقى أو هو الأخلاق ذاتها).

يمكن اعتبار قاعدة كانط بديهية، لأنه يصعب أنة تجد شخصا لا يعتقد أن يتصرف كما يتصرف غيره، لو انه كان في نفس الظروف. فمن يسرق بسبب الجوع يقول أن من حق الجائع أن يسرق. ومن يقتل زوجته لأنها خانته، يقول أن من حق الزوج أن يقتل زوجته التي خانته، و«المجانين» بالمعنى الإكلينيكي هم وحدهم الذين يعتقدون أنهم ليسوا على حق في تصرفاتهم. وترتبط هذه القضية بقضايا أخرى:

1-كل الناس يتساهلون مع أنفسهم لأنهم عندما يتصرفون «على خلاف ما هو متبع» يعرفون الأسباب التي تحرك أحاسيسهم وأحكامهم والتي تجعلهم يتصرفون على نحو معين. ولكنهم يكونون أشد قسوة في حكمهم على الغير لأنهم لا يعرفون دخائلهم.

2-يتصرف أي شخص وفقا لثقافته، أي ثقافة بيئته، وبيئته هي «كل الناس» الذين يفكرون مثله.

وتفترض قاعدة كانط السلوكية وحدة الدين ووحدة الثقافة، أي تفترض اتباعية «عالمية» world-wide conformism.

والاعتراض الذي قد لا يبدو صحيحا هو أنه لا توجد «ظروف متماثلة»، لأن هذه الظروف تتضمن الفاعل agent، وشخصيته الفردية individuality... الخ. كل ما يمكن أن يقال هو أن قاعدة كانط ترتبط بعصره، أي بحركة التنوير الكوزموبوليتانية، وبرؤية المؤلف النقدية. إنها باختصار، ترتبط بفلسفة المثقفين كفئة كوزموبولتانية. الفاعل إذن، هو حامل «الظروف المماثلة»، هو في الحقيقة صانعها. ومن ثم «عليه» أن يتصرف وفقا لـ«النموذج» الذي يود أن يراه سائدا بين كل البشر، أي وفقا لنمط الحضارة التي يعمل على إرسائها أو المحافظة عليها بـ«مقاومة» القوى التي تهددها بالانهيار.

مذهب الشك

Scepticism

الاعتراض البديهي الذي يمكن أن يرد على مذهب الشك هو: على الشّاك Sceptic ألا يفعل شيئا، عليه أن يبقى خاملا إذا أراد أن يكون متسقا مع نفسه. فلا يتدخل في أي شأن من شؤون الحياة العادية. فإذا شارك في نقاش فلأنه يظن أنه يمكنه إقناع الناس، أي أنه لم يعد شاكا، بل يمثل رأيا ايجابيا، غالبا ما يكون سيئا. ولا يمكن أن ينتصر إلا إذا أقنع الناس بأن الآراء الأخرى أسوأ لأنها غير مجدية.

ويرتبط مذهب الشك بالمادية المبتذلة وبالوضعية. وثمة فقرة شيقة في هذا الخصوص اقتبسناها من روبيرتو أرديجو Roberto Ardigo (34). يقول فيها أن نزعة بيرجسون الارادوية voluntarism تدعو للإعجاب. ولكن ما معنى هذا؟ ألا يعتبر هذا اعترافا من المرء بعجز فلسفته عن تقديم تفسير للعالم. إذا اضطر إلى الاتجاه إلى فلسفة مضادة بحثا عن العناصر الضرورية اللازمة للحياة العملية؟

وجهة نظر أرديجو هذه، (التي تضمنتها: كتابات متنوعة Scritti Vari جمعها ورتبها ج.مرشزيني G.Marchesini، فلورنسا، لومنيية Le Monier، 1922) بأطروحات ماركس عن فيورباخ theses on Feuerbach، التي تبين على وجه التحديد إلى أي حد تجاوز ماركس الموقف الفلسفي للمادية المبتذلة.

مفهوم «الايدولوجيا»

كانت «الايدولوجيا» Ideology، ومعناها الأصلي علم الأفكار، أحد مظاهر المذهب الحسي Sensationalism (35**) أي المادة الفرنسية في القرن الثامن عشر. ولما كان التحليل هو المنهج الوحيد الذي يعترف به العلم ويستخدمه فإن «الايدولوجيا» تعني «تحليل الأفكار»، أي «البحث عن أصل الأفكار». فلا بد من تحليل الأفكار إلى عناصرها الأولى، وهي ليست سوى «الإحساسات» sensations، فمنها تُستمد الأفكار.

غير أنه يمكن الجمع دون صعوبة كبيرة بين المذهب الحسي والإيمان الديني، واشد المعتقدات إيمانا بـ«قوة الروح»

و«خلودها»، لدرجة أن مانزوني Manzoni (36) ظل متمسكا –من حيث المبدأ- بنظرية المذهب الحسي، حتى بعد تحوله إلى الكاثوليكية وعودته إليها، بل وحتى عندما كتب Unni sacri، إلى أن تعرف على فلسفة روسميني Rosmini. (*37)

أما كيف تحول مفهوم الايدولوجيا من «علم الأفكار» و«تحليل الأفكار» إلى «نسق» مجرد «من الأفكار»، فيحتاج إلى بحث تاريخي، وهي عملية يسهل فهمها من الناحية المنطقية.

يمكننا أن نقول أن فرويد كان آخر الإيديولوجيين، وأن دي مان De Man أيضا كان «أيديولوجيا». وهذا ما يجعل «تحمس» كروتشه والكروتشيون لـ دي مان أكثر غرابة، لا سيما أنه لم يكن لهذا الحماس «مبرر عملي» (38).

علينا أن نبحث لماذا ظل مؤلف الكتيب الشعبي Popular Manual (بوخارين) أسير الايدولوجيا، في الوقت الذي كانت فيه فلسفة الممارسة تمثل تقدما واضحا بالنسبة لها، وتتناقض معها تاريخيا.

والحق أن معنى «الإيديولوجية» في الفلسفة الماركسية يتضمن حكما قيميا سلبيا. ويستبعد أن تكون الإحساسات، أي الفسيولوجيا، عند مؤسسيها، هي أصل الأفكار. و«الإيديولوجية» ذاتها ينبغي أن تحلل تحليلا تاريخيا يستند إلى فلسفة الممارسة.

ويبدو لي أن عنصر الخطأ المحتمل في تقدير أهمية الإيديولوجيات، يرجع إلى (وهذا ليس مصادفة على الإطلاق)، أن تعبير إيديولوجية يطلق على البنية الفوقية اللازمة لبنية محددة كما يطلق على هلوسات البعض وأوهامهم.

لقد أصبح المعنى القبيح للكلمة هو المعنى الشائع، وترتب على ذلك تغير وتشوه التحليل النظري لمفهوم الإيديولوجية.

ويمكننا أن نتصور بسهولة العملية التي أدت إلى هذا الخطأ على النحو التالي:

1-تحديد ماهية الإيديولوجية كشيء متميز عن البنية، وتأكيد أنها هي التي تغيرها وليس العكس.

2-أن يوصف حل سياسي معين بأنه حل «إيديولوجي»، بمعنى أنه غير كاف لتغيير البنية، بالرغم من اعتقاد أصحابه أنه يمكنه أن يغيرها، أي أنه يوصف بالعقم والحماقة، الخ.

3-ثم الزعم بأن أي إيديولوجية هي «مجرد» مظهر لا قيمة ولا معنى له.

ينبغي إذن، التمييز بين ما يعتبر تاريخيا أيديولوجيات أساسية organic، أي لازمة لبنية معينة، والإيديولوجيات التحكمية أو العقلانية، او الرَّغبوية.

وتكون الإيديولوجية ضرورة تاريخية بقدر ما تكون لها قيمة «سيكولوجية»، فهي تنظم جماهير البشر، وتخلق الأرضية اللازمة لحركة الناس ونضالهم والوعي بموقفهم، الخ. أما إذا كانت تحكمية، فلا تخلق سوى «حركات» فردية ومساجلات وهلم جرا (وحتى هذه لا تخول مع ذلك من الفائدة، فهي كالخطأ الذي يثبت الصواب إذا ما قورن به).

وينبغي أن نتذكر ما أكده ماركس مرارا من أن «رسوخ المعتقدات الشعبية» عنصر جوهري في أي وضع محدد: قال ماركس ما مؤداه «عندما تصبح لهذه الطريقة في النظر إلى الأمور قوة المعتقدات الشعبية»، ... الخ. ومن فرضياته الأخرى، أنه غالبا ما يكون للمعتقدات الشعبية طاقة أشبه بطاقة القوى المادية، أو شيء من هذا القبيل، وهو قول بالغ الأهمية.

وأعتقد أن تحليل هذه الفرضيات من شأنه أن يؤيد مفهوم «السبيكة التاريخية» historical bloc، حيث تكون القوى المادية بالتحديد المضمون، والإيديولوجيات الشكل. وإن كانت أهمية هذا التمييز بين المضمون والشكل تعليمية بحتة. لأنه لا يتصور تاريخيا أن تكون القوى المادية بلا شكل، وتصبح الإيديولوجيات بدون القوى المادية مجرد أوهام فردية.

ملحوظة: ملاحظات المترجمين إلى الانجليزية مرقمة في الهوامش. و ملاحظات غرامشي مرقمة ومرفوقة بالعلامة *. أما ملاحظات المترجم إلى العربية فمرقمة ومرفوقة بالعلامتين **.

هوامش وملاحظات

(1) «أعرف نفسك»، وهي العبارة التي كانت منقوشة فوق بوابة المعبد في ديلفي، وأصبحت مبدأ الفلسفة السقراطية.

(2)مفهوم «الفعل الحيوي» Vital action هنا مأخوذة عن برجسون، الذي تسربت بعض أفكاره إلى غرامشي عن طريق سوريل، وحصنته هذه الأفكار نفسيا ضد النزعة القدرية للماركسية النمساوية. ولا شك أن برجنسون كان له تأثير منتظم في «فلسفة الممارسة» عند غرامشي.

(3) «السياسة» عند غرامشي تعني الفعل الواعي (الممارسة) التي تهدف إلى تحقيق هدف اجتماعي مشترك.

(4) «الأوقات العادية»: تقابل اللحظات الاستثنائية في التاريخ (التي يمكن أن تصبح لحظات ثورية)، والتي تكشف فيها طبقة أو جماعة، وحدتها الموضوعية والذاتية من خلال الفعل.

(5) يقصد غرامشي بـ«الفلسفة الحلولية» الفلسفة المثالية الاطيطالية في بداية القرن (كروتشه وجنتيلي، الخ...)، ومن سماتها رفض الرتانسندنتالية الكاثوليكية. غير أنه يستخدم، هنا أيضا، هذا التعبير ليصف معظم الفكر الفلسفي في عصر النهضة مثلا، الذي كان هو أيضا، فكرا محليا وعاجزا عن بسط نفوذه خارج دوائر النخبة.

ولا بد من الإشارة إلى أن غرامشي يعتبر أيضا فلسفة الممارسة فلسفة «حلولية» immanentist، وغن يكن بمعنى مختلف، يتمثل في رفضها المبدئي لأي شكل من أشكال الفلسفة الترانسندنتالية.

(6*) قد يكون من المفيد إجراء تمييز «عملي» بين الفلسفة والحس المشترك، لكي تبين بوضوح أكثر الانتقال من إحدى

هاتين اللحظتين إلى الأخرى. ففي الفلسفة تكون الصياغة المتفردة للفكر هي السمة البارزة. أما الحس المشترك فأبرز ملاحمه الانتشار وعدم الانتشار وعدم الاتساق والعمومية، باعتباره الشكل الشائع للفكر في مرحلة معينة، وهي بيئة شعبية بعينها. وإن كان لدى أي فلسفة ميل لأن تصبح الحس المشترك لوسط محدد نسبيا (وسط المثقفين).

المطلوب إذن، هو البدء بفلسفة تتمتع فعلا، أو يمكنها أن تتمتع بقدر من الانتشار، لأنها تتصل بالحياة العملية، ولأنها مضمرة فيها، وتطويرها لتصبح حسا مشتركا جديدا، يتمتع بتماسك وقوة الفسلفات المنفردة، غير أن هذا لن يتأتى إلا إذا كان هناك شعورا دائما بالحاجة إلى الاتصال بـ«البسطاء».

(7*) كانت حركات الهرطقة في العصور الوسطى في آن معا رد فعل مضاد لتسييس الكنيسة، وللفلسفة المدرسية التي تعبر عنها. وكانت تستند إلى الصراعات الاجتماعية التي حتمتها نشأة الكوميونات، وهي تعبر عن انشقاق داخل الكنيسة بين الجماهير والمثقفين. وقد تم رأب هذا الصدع بميلاد الحركات الدينية الشعبية، التي احتوتها الكنيسة فيما بعد، من خلال الرهبنيات التي تعيش على الصدقات ، وبتحقيق إحدى دينية جديدة.

(8) «دبلوماسي»، بمعنى ينطوي على التحقير، وهو المعنى الدارج في اللغة الايطالية، والمستخدم في وصف المكائد التافهة في السياسة الايطالية البرجوازية، ابتداء من كافور حتى جيوليتي.

(9) «الحركة العصرانية» Modernism، هي نتاج التحدي الذي تمثله الاشتراكية وسط الجماهير. وتهدف إلى إعادة الحياة إلى الكنيسة كقوة اجتماعية في نهاية القرن التاسع عشر، ولتلافي الآثار الناجمة عن رفضها السماح للكاثوليك بالمشاركة في شؤون الدولة الايطالية.

لقد كانت علاقة الكنيسة بالدولة والمجتمع، هي الشغل الشاغل للحركة العصرانية، وليس القضايا اللاهوتية بما هي. وكانت نظرية «الديموقراطية المسيحية» هي إسهامها الإيديولوجي الرئيسي. وينبغي أن يحمل تعبير الديموقراطية المسيحية في تلك الفترة على معناه الحرفي. وقد قمعت الحركة

العصرانية/المسيحية الديموقراطية في ظل ولاية بيوس العاشر (1903-1914). ولكنها عادت إلى الظهور مرة بفضل ستوزرو Storzo والحزب الشعبي Partito popolare في 1918.

لقد كان الهجوم على الحركة العصرانية الذي ارتبط ببيوس العاشر باسم التكاملية ، التي كانت حركة لاهوتية تستهدف توطيد دعائم سلطة الكنيسة في مواجهة العلمنة. وكان للتكاملية في الواقع نتائج اجتماعية رجعية، وإن بدأ أنها ذات طابع مذهبي صرف. وكانت الديموقراطية المسيحية تمثل لفترة طويلة تيارا تقدميا داخل الكنيسة.

لقد اتخذ الحزب الشعبي في البداية موقفا غامضا من الفاشية. ولكن النظام حظر نشاطه في النهاية مع غيره من الأحزاب. غير أنه عاد على الظهور مرة أخرى، إبان المقاومة باسم الديموقراطية المسيحية. ويرجع الدور الذي تلعبه حاليا الديموقراطية المسيحية، كحزب سياسي جماهيري يسيطر عليه رأس المال الكبير وهيراركية الكنيسة، في الفترة 1945-1947.

(10*) تذكر الحكاية التي رواها ستيد في مذكراته، عن الكارذينال الذي أوضح لاجليزي بروتستانتي مشايع للكاثوليكية أن معجزات سان جنّارو (سان جانوريوس) هي أحد بنود العقيدة عند البسطاء من أهالي نابولي، ولكنها ليست كذلك في نظر تالامثقفين. وإن الأناجيل ذاتها، فيها «مبالغات». والذي يجيب عن السؤال: «ولكن، ألسنا مسيحيين؟ قائلا «إننا «أساقفة» كنيسة روما، أي «ساستها».

(11) إشارة إلى الأطروحة الحادية عشر من أطروحات فيورباخ لماركس، التي تعني، كما يؤولها غرامشي، أن الفلسفة (وخاصة فلسفة الممارسة) هي نشاط اجتماعي-عملي يحدد فيه كل من الفكر والفعل الآخر.

(12) يستخدم غرامشي تعبير «نخبة» elite بمعنى يختلف كل الاختلاف عن معناه عند منظري «النخب السياسية»، الذين جاءوا بعد بريتو Pareto. فالنخبة عند غرامشي، هي الطليعة الثورية لطبقة اجتماعية، المتصلة بقاعدتها السياسة والفكرية اتصالا لا ينقطع.

(13) لا ينبغي أن تفهم كلمة «شمولي» totalitarian هنا، بمعناها الحديث، وإنما بمعنى «الموحد» unified و«الشامل» all absorbing في نفس الوقت.

(14) «الغائية» Finalism: تصور أن التاريخ يعمل دائما على تحقيق غاية حتمية. والفكرة التي يهاجمها غرامشي هنا، هي فكرة الحتمية التاريخية، وخاصة فكرة الانهيار التلقائي «الحتمي» للرأسمالية، ليحل محلها النظام الاشتراكي.

(15*) في هذه المسألة، انظر: ماكس فبر، الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية،
L'etica protestane e lo spirito del capitalismo capatilismo ; published in Nuovi studio, volume four 1931 et seq. (Die protestantishe Ethik und der Geist des capitalismo, first published in the Archive Fur Sozlawissenscaft und Sozial-politik, vols. xx1, 1904 and 1905. English translation 913 y Talcott Parsons) The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, London, Allen and Union, 1930.

وانظر كتاب جروثيوسين Groethuysen حول الأصول الدينية للبرجوازية الفرنسية:
(Origine de l'esprit bourgeois en France, Vol.1. L'Eglise et la bourgeoisie, Paris, 1927)

(16) norma di vita وكان اللفظ الذي استخدمه كروتشه «الأخلاق» (etica)، واستخدمه غرامشي لإبراز الصلة بين المعايير الأخلاقية والحياة العملية، واتي ينكرها ضمنا مذهب كروتشه.

(17) الأناوحدوية أو التصورية المطلقة Solipsism إحدى صور المثالية الذاتية، تزعم أن الذات هي الموضوع الوحيد للمعرفة.

(18) أي أن قدرتنا على التفكير، والتأثير في العالم تتوقف على الآخرين، الذين هم أيضا ذوات وموضوعيات للتاريخ.

(19) «عاطفة» passion تعبير كروتشوي يشير إلى الانفعال العاطفي الذاتي، سواء كان ايجابيا أم سلبيا. ويستخدم كروتشه هذا التعبير بمعناه القبيح. فهو يرى مثلا، أن السياسة هي مجرد «انفعال عاطفي»، وليس كما يرى غرامشي مركز النشاط في حياة الإنسان.

(20) قارن بين تأكيد فيوزرباخ والحملة التي شنها مارنتِّي Marinetti ضد سياجتي Spaghetti، ودفاع بونتنبيللي Bontempelli السجالي عنه في عام 1930، عندما كانت الأزمة العالمية في ذروتها.

(21) «وحدوي» unitary بمعنى أنه ينشئ مبدأ محددا للوحدة.

(22) «قطعي» categoriacal، أي لاتاريخي ولا جدلي.

(23) Servo della gleba المفهوم المقصود هنا مفهوم وحدة الأضداد، فالارستقراطية بالتعريف تفترض وجود طبقة الأقنان، التي تحدد بالنسبة لها خصائص الارستقراطية.

(24) استعار غرامشي بعض المفردات، التي ستخدمها هنا من برجسون، لسد فجوة أحس بوجودها في النظريات الماركسية التقليدية، وفي الممارسة الاجتماعية والفردية، وكان ذلك مبررا لاتهام الماركسيين «الأرثودكسي» له بالمثالية.

(25) أي شكل من أشكال الفكر، يرى أن المبادئ التي تحكم العالم التاريخي، موجود في هذا العالم ذاته. فلا حاجة إلى اللجوء إلى مبدأ فلسفي أو قوة محركة خارجية. ويعتبر غرامشي فلسفة الحلول immanentism تطورا ايجابيا، ولكنه يرفضها في صيغتها المثالية.

(26*) انهال الثناء أخيرا على كتاب العالم بلا روح Le monde sans ame لـ دانييل روب Daniel Rops وهو كاتب فرنسي كاثوليكي شاب. وقد ترجم الكتاب أيضا إلى الايطالية. ومن المهم في هذا الخصوص، فحص مجموعة كاملة من المفاهيم، التي استخدمها المؤلف بطريقة سفسطائية،

لإحياء مواقف تنتمي إلى الماضي، كما لو كان لها أهمية في الوقت الحاضر.

(27) il reale é razionale auttuosamente e attualmente، الفكرة القائلة أن كل ما هو عقلاني حقيقي وكل ما هو حقيقي عقلاني فكرة مأخوذة من كتاب فلسفة الحق لهيغل. ويستخدمها غرامشي هنا لا باعتبارها مبدأ عاما، وإنما ليصف لحظة وحدة البنية والبنية الفوقية، لحظة وحدة الفكر والفعل.

(28) اعتاد غرامشي الحذر في انتقاء مصطلحاته، حتى لا يثير شكوك الرقيب. وربما كانت هذه العادة الذهنية هي التي أوحدت له بهذا الاستخدام البالغ التفرد لكلمة catharsis ليشير إلى اكتساب الوعي الثوري. ومعناها الأصلي تطهير العواطف بالفن عند أرسطو.

(29) علينا دائما أن نأخذ في الاعتبار النقطتين اللتين تتأرجح بينهما هذه العملية: لا يطرح أي مجتمع على نفسه مشاكل لم توجد بعد الشروط اللازمة والكافية لحلها. ولا يزول أي مجتمع قبل أن يستنفذ كل إمكاناته.

(30) «العائلة المقدسة»، كارل ماركس وفريدريك انجلز.

(31) Ef. the article by father Mario Barbera in La civilita in La civita Cattolica, 1 june 1916

(32) إشارة إلى جنتيلي وإلى كتابة: نظرية الروح باعتبارها فعلا محضا، Teoria dello spirito come atto puro, 1916 التي تمجد «الفعل» بما هو، الذي لا يقترن بأي وعي موضوعي أو تأمل ذاتي.

(33) «حزب أيديولوجي» ideological party: أي تجمع أو تحالف إيديولوجي يشبه الحزب في المجال السياسي من حيث التنظيم والوظيفة.

(34) روبيرتو أردديجو Roberto Ardigo (1828-1920) فيلسوف ايطالي وضعي بارز.

(35**) المذهب الحسي هو المذهب الحسي هو المذهب القائل أن معارفنا إما احساسات أو راجعة إلى احساسات. وهو بهذا يرد المعقول إلى المحسوس –المترجم: المعجم الفلسفي- د. مراد وهبة.

(36) اليسَّاندرو مانزوي Alessandro Manzoni (1785-1836)، روائي وشاعر ايطالي، تأثر بأفكار حركة التنوير الفرنسية والايطالية غير انه تحول إلى الكاثوليكية في 1810.

(37*) كان دستوت دي تراسي Destutt de Tracy (1754-1836) أكثر الأدباء فاعلية في نشر الايدولوجيا. (علم الأفكار-المترجم) لسهولة أسلوبه، وطريقته الشعبية في شرح أفكاره. وهناك أيضا دكتور كابانيس Dr, Cabanis في: تقرير حول الفيزياء والأخلاق rapport du physique et du moral (كوندياك Condillac، وهيلڤسيوس Hevetius الخ... فلاسفة بالمعنى الضيق للكلمة). الصلة بين الكاثوليكية والايدولوجيا: مانزوي Manzoni، كابانيس بورجيه Bourget، تين taine (كان تين يعد زعيم المدرسة إذا ما قورن بمورّا Mourras وغيره ممن ينتمون إلى التيار الكاثوليكي).

وأيضا «القصة السيكولوجية» (كان ستندال تلميذ دي تراسي، الخ). ومبادئ الايدولوجيا éléments de l'idéologie (باريس 1817-1818) هي العمل الرئيسي لدستوت دي تراسي والترجمة الايطالية أكمل: Elementi di ideologia del conte destutt de Tracy translated by G.Compognoni, Milan, stamperia di giambattista, sonzogno, 1819 أما النص الفرنسي فينقصه قسم بأكمله، اعتقد أنه عن الحب، اطلع عليه ستندال في الترجمة الايطالية واستخدمه.

(38) هنري دي مان Henri De Man، اشتراكي ديموقراطي بلجيكي، مؤلف كتاب ما بعد الماركسية Au delà du Marxism وكثيرا ما أشارت إليه الكراسات ونقدته.

كان مبررا العملي لتحمس كروتشه لدي مان، هو عداؤها المشترك للماركسية الثورية، وإن كانت الفلسفة الكروتشويه تنكر أنها لعبت دورا مؤثرا في فكر إيديولوجي وعملي مثل فكر دي مان.

++++++++++++++++++

هذا الكتاب ترجمة عربية للنسخة الانجليزية من كتاب

Antonio Gramsci
Selctions from Prison Notebooks
:Edited and translated by
QUINTIN HOARE
And
GEOFFERY NOWELL SMITH

الصادر عن دار:

LAWRENCE AND WISHART-LONDON-1978

ترجمة عادل غنيم

الناشر: دار المستقبل العربي